

बाराह
विश्वनाथमठ मिला
प्रमाण
पट्टिका

बोरी कारकी का विषय

— विषय, २५/१०/५७



नागरीप्रचारिणी पत्रिका

वर्ष ४३—अंक ३-४

[नवीन संस्करण] ५१ अक्टूबर—सं० २०२४

जवनिका

[श्री बलदेव उपाध्याय एम० ए० प्र]

(१)

हमारे माननीय मर्यादित की समिति में एक ही शब्द यदि सम्यक् रूप से जाना जाय तथा उचित रीति से प्रयुक्त किया जाय तो वह स्वर्ग में तथा लोक में परलोक में इहलोक में कामधुक् होता है।

एक शब्द सम्यक् ज्ञात प्रयुक्त स्वर्ग लोके च कामधुक् भवति

शतपथ ब्राह्मण को यह उक्ति आध्यात्मिक विषयों के लिये जितनी चरितार्थ है व्यावहारिक विषयों के लिये भी उसनी ही उपयुक्त है। 'जवनिका' शब्द का समीक्षण हम कथन का पर्याप्त रूप से परिचायक है। भारतीय रंगमंच पर अभिनय के अवसर पर जिस पद के प्रयोग किया जाता है उसके लिये अधिकांश विद्वज्जन 'जवनिका' शब्द का प्रयोग करते हैं। इस शब्द के आदिम अर्थ की समीक्षा कर यूरोपीय विद्वानों ने यह सिद्धांत बना लिया है कि भारतीय नाटक के विकास पर यवनानी नाटकों का प्रभुत्व प्रभाव पड़ा है। वे पात हासिक प्रमाणों के अतिरिक्त यवनिका शब्द को इस प्रसंग में अपने अर्थक अर्थ की दृष्टि नीचे समझते हैं।

पहली बात ध्यान देने की यह है कि 'जवनिका' हमारे नाट्यशास्त्र का विशिष्ट पारिभाषिक शब्द नहीं, प्रत्युत लोक-व्यवहार में प्रयुक्त होनेवाला साधारण शब्द है। 'अमरकोश' में इसका प्रयोग 'पटवैरम' (खेमा) को ढकनेवाले परदे के अर्थ में किया गया है। प्राचीन काल में वस्त्रों से बने घरों का वर्णन मिलता है। 'अमर' ने ऐसे घर के लिये 'दूध' शब्द का प्रयोग किया है—

दूधाय बलवैरमणि ।

—अमरकोश १।१।१२०

'अमर' के टीकाकार श्रीरत्नामी ने बलवैरम के लिये 'पटकुटी', 'पटकुट्टय' 'गुण-

राशिनी' तथा 'स्थूला' शब्दों का व्यवहार होना सिखा है।^१ 'अमर' के दूसरे टीकाकार भानुजिदीक्षित^२ (समय सत्रहवीं शती) ने इसी प्रसंग में 'कुटर', 'पटकुटी' तथा 'पटबास' शब्दों का उल्लेख किया है।^३ 'वक्रवैरम' का प्रचलन प्राचीन काल में मुसलमानों के संपर्क से पहले भी था। कालिदास इसके प्रचलन से परिचित हैं। उन्होंने 'रघुवंश' के पंचम सर्ग में इसका उल्लेख किया है। विदर्भ देश के राजा भोज ने अपनी भगिनी इंदुमती के स्वयंवर में कोशल देश के राजकुमार अज को बुलाने के लिये उनके पिता रघु के पास दूत भेजा था। रघु ने निमंत्रण स्वीकार कर अज को विदर्भ प्रस्थान करने की आज्ञा दी। विदर्भ देश अयोध्या से दूर था। अतः उन्हें रास्ते में बने हुए घरों में निवास करना पड़ा जो राजकीय सामग्री से सजित होने के कारण अज के लिये उद्यान-विहार के समान ही आनंददायक प्रतीत हुआ। कालिदास कहते हैं—

तस्योपकार्या रचितोपचारा

वन्येतरा जानपदोपदाभिः।

मार्गे निवासा मनुजेन्द्रसूने-

र्भृवुरुद्यानविहारकल्पाः ॥

— रघुवंश, सर्ग ५, श्लोक ४१

यहाँ 'उपकार्या' की मल्लिनाथी टीका 'उपकार्यासु राजयोगेषु पटभवनविषु' से स्पष्ट है कि कालिदास का कपड़ों के बने घरों से ही अभिप्राय है। इस उल्लेख से हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि 'खेमा' (अंग्रेजी 'टेंट') बनाने तथा उसमें रहने का प्रचलन प्राचीन भारत में था और राजा लोग यात्रा में उसका उपयोग करते थे।

'जबनिका' का प्रयोग उस खेमे को ढकनेवाले परदे के लिये किया जाता था जिसे आजकल हिंदी में 'कनात' कहते हैं। मल्लाह नाव की गति तीव्र करने के लिये गोनधर (मस्तूक) के ऊपर जिस कपड़े का परदा बाँधते हैं उसे आजकल 'पाल' कहते हैं। इध

१—अमरकोशोद्घाटन, ओरिएंटल बुक एजेंसी, पूना से सन् १९४१ ई० में प्रकाशित, पूना ओरिएंटल सिरीज संख्या ४३, पृष्ठ १५८।

२—भानुजिदीक्षित प्रसिद्ध वैयाकरण भट्टोजिदीक्षित के पुत्र थे, इसका पता उदकी टीका के मंगलश्लोक तथा पुष्पिका से चलता है—

मंगलश्लोक —“बल्लवीवल्लभं नत्वा गुरुं भट्टोजिदीक्षितम्।

अमरे विदधे व्याख्यां सुनिप्रथमतानुगाम् ॥”

पुष्पिका —“इति श्रीवधेलवंशोद्भवमहाधराविषयाधिपभीकृतिं सिंहदेवात्म्या श्रीभट्टोजिदीक्षिता-त्मजः श्रीभानुजिदीक्षितविरचितायाममरटीकायां व्याख्यासुधाख्यायां तृतीयः कांडः समाप्तमगम्।”

इस टीका का नाम 'व्याख्यासुधा' ग्रंथकार निर्दिष्ट अभिधान है। पंक्तिों में यह 'रामाशमी' के नाम से अधिकतर प्रसिद्ध है। ऐसा प्रतीत होता है कि दीक्षितजी के सम्पादनात्मक नाम रामा-५ मं था और इसीलिये यह टीका भी तन्नाम से प्रसिद्ध हुई।

३—रामाशमी, निर्वाचनगर प्रेत, पृष्ठ ४०४

जवनिका

पाल के लिये भी 'जवनिका' शब्द का प्रयोग कोशों में किया जाता है। इन दोनों विशिष्ट अर्थों का सामान्य रूप है 'ढकना', 'आवरण करना' और इसीलिये जवनिका का सामान्य अर्थ हो गया 'परदा' (जो वस्तु किसी को ढककर उसे तिरोहित कर देती है)। परदे के अर्थ में प्रयुक्त होनेवाले अनेक शब्द कोशों में मिलते हैं —

१—प्रतिसीरा जवनिका स्यात् तिरस्करिणी च सा ।

—अमरकोश २।१।१९०

२—प्रतिसीरा जवनिका तिरसः करिकारिणी ।

अपटी स्यात् पुमान् कांडपटोऽथोलोच इत्यपि ॥

—केशवकृत कल्पद्रुमकोश, पृष्ठ ५३, श्लोक ३००

(श्री रामानुज द्वारा संपादित,

गायकवाक सिरोज, प्रथम संस्करण)

३—पद्माकरस्तभागे प्रतिसीरा जवनिकायां स्यात् ।

—शाहजीकृत शब्दरत्नसमन्वय-कोश, पृष्ठ २९०, पंक्ति १५

४—अन्तःपटः पटी चित्रा, कांडपटः ।

—शब्दरत्नावली

कोशों के इन उल्लेखों से स्पष्ट है कि परदे के अर्थ में प्रयुक्त होनेवाले प्रधान शब्द हैं प्रतिसीरा, तिरस्करिणी, अपटी, कांडपट, अन्तःपट, पटी तथा चित्रा। इन शब्दों से प्रसिद्धतर शब्द है 'जवनिका', और वह है जकारादि, यकारादि नहीं। शुद्ध भी 'जवनिका' ही है, 'यवनिका' नहीं।

'जवनिका' की उत्पत्ति ढीकाकारों की संमति में इस प्रकार है—

१—जवनति अस्यां जवनिका ।

—दीरस्वामी

२—जनति अस्याम् । 'जुः' सौत्रो गतौ वेगे च । ल्युट्—करवाधिकरणयोश्च

(३।३।११७), स्वार्थे कन् (५।४।५ सूत्रेण शास्त्रात्) ।

—रामानुज

३—जवनिका स्त्री । सौत्रं धातु जु । कण्ठे ल्युट् संज्ञायां कन् । वाचस्पत्य, पृष्ठ ३०८०

४—जु इति सौत्रो धातुर्जतौ वेगे च । जवनः । 'जु चङ्कम्पदन्त्रम्य—सु—एषि—एवल—शुब—लप—पव—पदः' (३।२।१५०) इति युच्—कौमुदी । त्रिषां ङीप् जवनी जवनिका ।

५—जवनं वेगेन प्रतिरोधनमस्ति अस्याः । जवनः ङन् टाप् च ।

—शब्दकल्पद्रुम

इन भिन्न भिन्न व्युत्पत्तियों पर ध्यान देने से स्पष्ट हो जाता है कि 'जवनिका' शब्द की व्युत्पत्ति 'जु' धातु से है। 'जु' धातु धातुपाठ में परिगणित न होकर ३।२।१५० सूत्र (जु चङ्कम्प...) में महर्षि पाणिनि द्वारा निर्दिष्ट किया गया है। इसका अर्थ है गति तथा वेग। अतः 'जवनिका' का व्युत्पत्ति-सम्बन्ध अर्थ होगा वह आवरण जिसमें ढीङ्कर लोग चले जायें अथवा वह वस्तु जो वेग से संपन्न हो या जिसे गति प्राप्त हो अर्थात् जो इधर उधर हटाई जा सके। 'जवनी' तथा 'जवनिका' दोनों का एक ही अर्थ

होता है। इन दोनों में 'जवनिका' का प्रयोग अत्यंत लोकप्रिय है, 'जवनी' का प्रयोग अपेक्षाकृत बहुत ही न्यून है, परंतु आवरण के अर्थ में प्रयोग दोनों का ही होता है।

'जवनिका' का प्रयोग 'नाट्यशास्त्र', 'दशरूपक' जैसे शास्त्रीय ग्रंथों, 'भर्तृहरिशतक' तथा 'शिशुपालवध' जैसे प्रसिद्ध काव्य-ग्रंथों तथा 'हरिवंश' और 'भागवत' जैसे पुराणों में समभावेन उपलब्ध होता है जिससे इसकी लोकप्रियता का पूरा पता हमें मिलता है—

१—एतानि च बहिर्गीतान्यन्तर्जवनिकागतैः ।

प्रबोक्तृभिः प्रबोध्यानि तन्त्रोभाएदृक्तानि तु ॥

—नाट्यशास्त्र, अध्याय ५, श्लोक ११

२—अन्तर्जवनिकासंस्थैश्चूलिकाऽर्थस्य दृवनात् ।

—दशरूपक

३—नरः संसारान्ते विरति यमधानी जवनिकाम् ।

—भर्तृहरिशतक

४—समीरशिखिरः शिरःसु वसतां

सतां जवनिका निकाममुत्तिनाम् ।

विभर्ति जनबन्धनं मुदमपा-

मपायववला बलादकतलोः ॥

—माघ-काव्य, ४।५४

५—रेडुर्जवनिकाक्षेपैः सपद्मा इव ले नगाः ।

—हरिवंश पुराण, अध्याय ९, श्लोक ८८

६—मायाजवनिकाच्छन्नमहाचोद्वजमव्ययम् ।

न लक्ष्यसे बृहदशा नटो नाट्यधरो यथा ॥

—भीमद्भागवत, १।८।१९

इन उद्धरणों में से प्रथम दो में तो 'जवनिका' शब्द का प्रयोग नाटकीय आवरण के लिये हुआ है और अंतिम चार में सामान्य परदे के अर्थ में। सर्वत्र जकारादि 'जवनिका' का ही प्रयोग मिलता है, यकारादि का नहीं। ऐसी दशा में परदे के अर्थ में 'यवनिका' शब्द का प्रयोग कथमपि न्यायसंगत नहीं। एक प्रबल प्रमाण और भी है। 'यवनिका' के पक्षपाती भी परदे के अर्थ में 'यवनी' शब्द का प्रयोग कथमपि न्याय्य नहीं मानते। 'यवनी' का अर्थ है यवन जाति की स्त्री, और इसी अर्थ में इसका प्रयोग कालिदास ने भी किया है—

यवनीं मुलपमाना सेंदं मधुमदं न सः

वालातपमिवाब्जानाम्कालजलदोदयः ॥

रघुवंश, सर्ग ४, श्लोक ६१

परंतु परदे के अर्थ में 'जवनिका' के समान 'जवनी' का प्रयोग भी मिलता है और यह होना भी चाहिए, क्योंकि वस्तुतः ये दोनों शब्द एक ही धातु से निष्पन्न होते हैं। 'जवनिका' में स्वार्थे कन् की अधिकता है, परंतु स्वार्थ में कन् प्रयोग की सत्ता होने के कारण अर्थ में तनिक भी अंतर नहीं है।

श्री गोवर्धनाचार्य ने अपनी विख्यात 'आर्या-सप्तशती' में जवनी का प्रयोग परदे के अर्थ में शोभन प्रकार से किया है—

मांडाप्रसरः प्रथमं तदनु च रसभावपुष्टचेष्टेयम् ।

जवनी विनिर्गमादनु नदीव दक्षिता मनो हरति ॥

—आर्यासप्तशती, श्लोक ५३८

इस कमनीय आर्या का तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार नदी परदे से निकलने के बाद प्रथमतः लज्जा विखलाती है, तदनंतर भाव-पुष्ट चेष्टाओं से सामाजिकों का बिना हरण कर लेती है, उसी प्रकार दक्षिता का स्वभाव भी है। वह भी पहले लज्जा विखलाती है, परंतु पीछे अपने शृंगार रस से पुष्ट चेष्टाओं के द्वारा अपने प्रियतम का मन हर लेती है।

भारतीय नाट्यकला पर यवनानी प्रभाव का पक्षपाती कोई भी विद्वान् इस आर्या में 'जवनी' के स्थान पर 'यवनी' का परिवर्तन कभी नहीं कर सकता। यदि 'यवनिका' का प्रयोग न्याय्य होता, तो यह परिवर्तन सिद्ध करने में व्याकरण कभी व्याघातक न होता। इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि परदे के लिये उचित तथा प्रयुक्त शब्द 'जवनिका' ही है, 'यवनिका' नहीं।

इस झमेले का गूढ़ कारण भी खोजा जा सकता है। राजशेखर का सुप्रसिद्ध सट्टक है 'कर्पूरमंजरी'। समग्र रूप से प्राकृत भाषा में निबद्ध नाटिका को ही 'सट्टक' कहते हैं। इस सट्टक के अष्टांतर अंकों के नाम हैं 'जवनिकांतरम्'। मेरी समझ में इस नाम के संस्कृतीकरण ने विद्वानों को भ्रम में डाल दिया है। सट्टक में सब कुछ प्राकृत भाषा में है। तब अंक का यह नामकरण भी प्राकृत में ही निबद्ध होगा, यह कल्पना कुछ अनुचित नहीं है। वररुचि के 'आदेर्यो जः' ('प्राकृतप्रकाश-सूत्र') सूत्र के अनुसार संस्कृत शब्दों का आदिम यकार प्राकृत में जकार हो जाता है। इसी नियम को ठीक ठीक न समझने के कारण भ्रांति का उद्गम हुआ है। जब संस्कृत आद्य यकार का प्राकृत में जकार होता है, तब प्राकृत का आदि जकार संस्कृत में यकार हो हो जायगा। अतः 'जवनिकांतरं' का संस्कृतरूप होगा 'यवनिकान्तरम्', और इस प्रकार नाटकीय परदे के अर्थ में 'यवनिका' शब्द बिराजने लगा। भ्रांति यही है। 'आदेर्यो जः' नियम का विपर्यय संस्कृत में सर्वत्र उचित नहीं माना जा सकता। यही कारण है कि पाश्चात्य विद्वानों को 'जवनिकांतरं' के संस्कृतीकरण ने धोखे में डाल दिया। कोशों में कहीं कहीं गलती से 'यवनिका' शब्द का

ही निर्देश मिलता है। रामाग्रमी टीका में 'जवनिका' के स्थान पर 'यमनिका'^१ पाठांतर दिया गया है, परंतु अप्रयुक्त होने के कारण यह शब्द कथमपि मान्य नहीं हो सकता। इसकी व्युत्पत्ति किसी प्रकार अर्थ-सिद्धि में सहायक हो सकती है, परंतु इस शब्द का प्रयोग कहीं भी दृष्टिगोचर नहीं होता। ऐसी दशा में 'यमनिका' को मान्यता प्रदान करना उचित नहीं।

इस प्रसंग में विचारणीय वस्तु यवनानी नाटकों में जवनिका का मूलतः अभाव भी है। यवनान देश में नाट्य के लिये परदे की चाल नहीं थी। वहाँ दर्शकों की संख्या इतनी अधिक होती थी कि उनकी सुगमता के लिये रंगमंच बड़ा ऊँचा बनाया जाता था। नाटक का अभिनय खुले मैदान में ही दर्शकों के सुभीते के लिये किया जाता था। उसपर किसी प्रकार का परदा नहीं होता था। जब यवनानी नाटकों में परदा ही नहीं था, तब भारतीयों के लिये उनकी नकल का प्रश्न ही नहीं उठता। ऊपर कहा गया है कि 'जवनिका' भारतीय नाट्यशास्त्र का पारिभाषिक शब्द नहीं, एक सामान्य शब्द है। यदि भारतीय नाट्य-रचयिताओं ने इसे यवनानी रंगमंच से लिया होता, तो वे इसे नाटकीय परदे के अर्थ में ही सीमित किए रहते, परंतु वस्तुस्थिति इसके नितान्त विरुद्ध है। ऐसी दशा में 'यवनिका' शब्द के आधार पर की गई यह कल्पना भी पूर्णतः भ्रामक एवं सर्वथा निराधार है। भारतीय प्रतिभा जिस प्रकार नाटक के विन्यास में स्वतंत्र है, उसी प्रकार अभिनय-कला में भी वह परमुखापेक्षी नहीं है। 'जवनिका' के लिये भारतीय नाटककार यवनों के पराधीन नहीं हैं। नाटकीय परदा भारत की अपनी निजी वस्तु है, मँगनी की नहीं।

(२)

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि 'जवनिका' की स्थिति रंगमंच पर कहीं थी तथा उसकी संख्या कितनी थी। जर्मनी के प्रख्यात संस्कृत विद्वान् डाक्टर विंछिरा ने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि भारतीय रंगमंच पर एक ही परदा उपयोग में आता था और वह रंगशीर्ष तथा नेपथ्यगृह के बीच में डाला जाता था।^२ प्रेक्षागृह की जिस रचना का वर्णन 'भारत नाट्यशास्त्र' के द्वितीय अध्याय में किया गया है उससे सिद्ध है कि प्रेक्षागृह का आधा भाग तो प्रेक्षकों के लिये रहता था और आधे में नाटकीय उपकरणों का स्थान रहता था। बीच में रहता था रंगपीठ और इसके पीछे होता था रंगशीर्ष। रंगशीर्ष के पीछे और सबके अंत में नेपथ्यगृह रहता था जहाँ पात्र अपनी भूमिका के लिये वेषभूषा की सजावट किया करते थे। रंगशीर्ष तथा नेपथ्यगृह के बीच में दीवार होती थी जिसमें आने जाने के लिये दो द्वार बनाए जाते थे। विंछिरा के अनुसार नेपथ्यगृह की इसी दीवार

१—यमनिका इति वा पाठः। यमपति—यम उपरमे (म्वा० प० अ०) एतद् (१।१।११०)
कम् (आपति ५।१।५) ।

—रामाग्रमी १।१।१२०

२—डाक्टर कोय कृत संस्कृत ड्रामा, पृष्ठ ६१

के ऊपर ही परदा डाला जाता था। परंतु भीत के ऊपर परदा डालने का उपयोग ही क्या हो सकता है? परदा वो उस स्थान पर डालना चाहिये जहाँ पात्रों के बैठने या खड़े होने के लिये पर्याप्त स्थान हो। अभिनवगुप्त ने इसी पक्ष का समर्थन किया है। उनके अनुसार मुख्य परदा रंगपीठ तथा रंगशीर्ष के मध्य में पड़ता था—

‘तत्र जबनिका रंगपीठतच्छिरसोर्मध्ये’ ।^१

इस मुख्य परदे के अतिरिक्त कतिपय अन्य परदे भी रंगमंच पर विद्यमान रहते थे, ऐसा प्रतीत होता है। ‘मालविकाग्निमित्र’ के दूसरे अंक के आरंभ में नाटयसूचना है—

ततः प्रविशति संगीतरचनायां आसनस्थो राजा सवस्वो धारणी
परिभाजिका विभवतश्च परिवारः ।

राजा आसन पर बैठा हुआ दिखाया गया है। इससे प्रतीत होता है कि रंगपीठ तथा रंगशीर्ष के बीच में होनेवाले परदे को हटाकर वह रंगमंच पर आसनस्थ दिखाया गया है। यह मानना सर्वथा उचित ही है। इसके बाद कंचुकी का निष्क्रमण होता है तथा गणदास का आगमन। इस अवसर पर ‘मालविका’ अभिनय दिखायाने के लिये आ रही है, परंतु उसके आने में कुछ विलंब हो रहा है जिससे उद्विग्न होकर अभिमित्र कह रहा है—

नेपथ्यपरिगतावाश्चक्षुर्दर्शनसमुत्सुकं तस्याः ।

संहतुर्मधीरतया व्यवसितमिव मे तिरस्करिणीम् ॥^२

इस पद्य का तात्पर्य है कि मेरे नेत्र नेपथ्य में स्थित उस मालविका के दर्शन के लिये नितांत उत्सुक हैं। व्याकुलता के कारण परदे को उधाड़ देने का मानों उसने निश्चय कर लिया है। इस पद्य के ‘तिरस्करिणी’ पद से प्रतीत होता है कि राजा की दृष्टि इसी एक परदे के ऊपर पड़ रही थी जिसके उधाड़ देने पर मालविका के दर्शन होने की उसे पूर्ण आशा थी। इससे स्पष्ट है कि मुख्य परदे के अतिरिक्त अन्य परदों का भी उपयोग प्राचीन भारतीय रंगमंच पर अवश्यमेव किया जाता था। मुख्य परदे को हटाकर तो राजा स्वतः उपस्थित था तथा अन्य परदे के भीतर अभिनय के लिये सुसज्जित मालविका अपने प्रवेश की प्रतीक्षा कर रही थी। यहाँ स्पष्ट ही अन्य परदे का उल्लेख है। भारत नाट्यशास्त्र के तेरहवें अध्याय में ‘कक्षा विभाग’ तथा इक्कीसवें अध्याय में ‘आहार्योभिनय’ का विस्तृत वर्णन है। इन अध्यायों के सूक्ष्म अनुरीतन से ‘जबनिका’ के विषय में अनेक उपयोगी बातों का पता चल सकता है।

१—अभिनव-भारती, गावकवाच सिरौज, अध्याय ५, श्लोक १२

२—मालविकाग्निमित्र, अंक १, श्लोक २

बालाजी जनार्दन पंत भानु नाना फडनवीस

[श्री बजरत्नदास, बी० ए०, एल० एल० बी०]

पश्चिमी घाट पर्वतमाला के पश्चिम कोंकण प्रांत में समुद्र के किनारे वेलास नामक एक ग्राम था जिसमें नाना फडनवीस के पितामह बालाजी महादेव अपने दो भाइयों हरि महादेव और रामाजी महादेव के साथ रहते थे। ये जाति के चितपावन ब्राह्मण थे और इनके नाम पारिवारिक अल्ल 'भानु' के सहित लिए जाते थे। उन्हीं दिनों सावित्री नदी द्वारा बनी हुई बनकोट नामक खाड़ी के कुछ उत्तर श्रीवर्धन नामक एक बस्ती थी जहाँ प्रथम पेशवा बालाजी विश्वनाथ भट्ट तथा उनके भाई जानोजी भट्ट देशमुख (देसाई) रहते थे। जंजीरा के सीदियों ने वहाँ बड़ा त्पात मचा रखा था जिससे भयभीत हो वे दोनों बंधु भागकर वेलास चले आए और भानु-भ्राताओं का आश्रय ग्रहण किया। यहाँ भी सीदियों के भय से उन्हें आश्रय नहीं मिल सका। अतः उनको तथा उनके साथ भानु-भ्राताओं को भी वेलास छोड़कर मराठा। राज्य में शरण लेनी पड़ी। यहाँ बालाजी विश्वनाथ तथा नाना फडनवीस के पितामह बालाजी महादेव और उनके एक भाई हरि महादेव धन्नाजी यादव की सेना में भरती हो गए। तीसरे भाई रामाजी महादेव शंकर नारायण की सेना में चले गए।

बालाजी विश्वनाथ बड़े ही योग्य पुरुष थे। उन्होंने अपनी योग्यता से धन्नाजी यादव के मन में यहाँ तक विश्वास जमा लिया कि धन्नाजी सभी महत्वपूर्ण कार्यों में उनकी संमति लेने लगे। धन्नाजी के पुत्र चंद्रसेन यादव को यह बुरा लगा। अतः अपने पिता की मृत्यु हो जाने पर वे (चंद्रसेन यादव) राजा साहू से विरुद्ध हो गए। बालाजी विश्वनाथ ने इसी समय अपना बहुत उत्कर्ष कर लिया और राजा साहू के विश्वासभाजन बन गए। सन् १७९९ ई० (सं० १७७६ वि०) के आरंभ में बालाजी विश्वनाथ दस सहस्र सेना लेकर सैयद हुसेनखली खों के साथ दिल्ली गए। नाना फडनवीस के पितामह बालाजी महादेव भानु भी उनके साथ चले गए थे। वहीं बालाजी विश्वनाथ की रक्षा करते हुए वे बीर-गति को प्राप्त हुए। बालाजी विश्वनाथ मुहम्मदशाह की राजगद्दी तक दिल्ली में ही रहे। राजगद्दी के उपरांत उसी वर्ष उन्हें दक्षिण के छः प्रांतों में चौध और सरदेशमुखी लगाइने तथा भूमि आदि की सनद मिली और उसे लेकर वे वर्ष के समाप्त होते होते सतारा लौट आए। साहूजी इस संधि से बहुत प्रसन्न हुए और बालाजी विश्वनाथ को लोहगढ़ तथा उसके आसपास की भूमि जागीर में दे दी। युद्ध के कारण बालाजी विश्वनाथ

१—श्रीवर्धन छोटा सा बंदरगाह है और अनेक मंदिरों के कारण तीर्थस्थान भी है। बालाजी विश्वनाथ वहीं के निवासी थे। इसी कारण लोग इन्हें श्रीवर्धनकर भट्ट भी पुकारते थे।

अधिक अस्वस्थ हो गए थे। अतः सन् १८१९ ई० के अक्टूबर में वे पुरंदर चले गए जहाँ १ अप्रैल सन् १७२० ई० (सं० १७७७ वि०) में उनका देहावसान हो गया।

बालाजी महादेव भानु की पहली सेवा से प्रसन्न होकर उनके पुत्र जनार्दन पंत को फड़नवीसी का पद दिया गया और वे द्वितीय पेशवा बाजीराव के भी विशेष कृपापात्र हो गए। जनार्दन पंत का विवाह महेदके परिवार की कन्या रुक्माबाई से हुआ था। इन्हीं के गर्भ से सं० १७९८ वि० में माघ कृष्ण ४ शुक्रवार को सतारा में बालाजी जनार्दन पंत उपनाम नाना फड़नवीस का जन्म हुआ। रुक्माबाई के भाई बलवंत राव महेदके प्रसिद्ध मराठा सेनापति थे। उन्होंने कई युद्धों में विजय प्राप्त की थी और अंत में पानीपत के युद्ध में वीरता से लड़ते हुए मारे गए। उनकी बहन उमाबाई सदाशिव राव की प्रथम पत्नी थीं। इस प्रकार स्वजातीय और विश्वासपात्र होने के साथ ही जनार्दन पंत का पेशवा के घराने से पारिवारिक संबंध भी था और इसी कारण उनके पुत्र नाना की शिक्षा विश्वास राव और माधवराव बलाल के साथ ही हुई थी। इसी से बाल-साहचर्य के कारण तीनों में अटूट मैत्री भी थी।

नाना फड़नवीस बाल्यकाल में बड़ी चंचल प्रकृति के थे। ये पढ़ते कम थे, किंतु खेलते बहुत थे। फिर भी गणित और धर्म की शिक्षा इन्होंने भलीभाँति प्राप्त की, साथ ही फारसी का भी अच्छा ज्ञान प्राप्त किया। सैनिक शिक्षा भी इन्हें मिली थी। चौदह वर्ष की अवस्था में ये अपने भाई मोटोबा की दुष्टता से थोड़े पर से गिर पड़े जिससे इन्हें बड़ी चोट आई। ईश्वर की कृपा थी कि ये बच गए। अगले ही वर्ष सन् १७५६ ई० (सं० १८१३ वि०) में जब ये पंद्रह वर्ष के ही थे, इनके पिता की शूल रोग से मृत्यु हो गई। अतः जीविकोपार्जन के लिये इन्होंने राजसेवा स्वीकार कर ली।

बालाजी बाजीराव पेशवा की नाना पर भी विशेष कृपा थी। साथ ही नाना भी अपने पूर्वजों की ही भाँति योग्य थे। इन्हें जो कार्य संपि जाते थे, ये उसे भलीभाँति पूरा कर देते थे। एक समय बालाजी बाजीराव कर्णाटक में युद्ध करने गए थे। उनके साथ सदाशिवराव भाऊ तथा विश्वासराव भी सैन्य-संभालन कर रहे थे। नाना फड़नवीस भी उन्हीं लोगों के साथ गए थे। यहीं पेशवा से उनकी घनिष्ठता बढ़ी। सन् १७६० ई० (सं० १८१७ वि०) के लगभग ये घर लौटे। इसी समय इन्हें एक पुत्र हुआ जो थोड़े ही दिनों बाद चल बसा। पुत्र शोक से आरंभ में ये कुछ विरक्त से हो गए, किंतु शीघ्र ही ये राजसेवा में फँस गए।

इन दिनों उत्तरी भारत में भी मराठों का प्राबल्य बहुत बढ़ गया था। दिल्ली के सिंहासन पर इनका पूर्ण प्रभाव था तथा इनकी सेना पंजाब तक पहुँच चुकी थी। भारतीय पठानों और मुसलमानों ने अहमदशाह अब्दासी को देश में आमंत्रित किया। बालाजी बाजीराव पेशवा ने एक प्रबल सेना उसे निकाल बाहर करने के लिये भेजी। सदाशिव राव भाऊ

उसके प्रधान सेनापति नियुक्त किए गए। उनके साथ पेशाबा के बड़े पुत्र विश्वास राव भी गए। नाना फ़ज़नबीस विश्वास राव के समबयस्क, सहपाठी तथा मित्र थे और इसी कारण वे भी उनके साथ गए। इनकी माता स्नेह के कारण इन्हें अकेले नहीं जाने देना चाहती थी। अतः काशी-यात्रा का बहाना कर वे भी साथ हो गईं। नाना के मामा बलवंत राव महुँवके भी सेना में प्रधान अध्यक्ष होकर गए थे।

पानीपत के मैदान में मराठा तथा अफ़ग़ान सेनाओं का सामना हुआ। सन् १७६० ई० के ७ दिसंबर के युद्ध में बलवंत राव ने बड़ी वीरता दिखाई। वे मराठा सेना के मध्य भाग के सेनापति थे। उन्होंने अफ़ग़ानों को परास्त कर दिया था, किंतु ठीक विजय के समय गोली लगने से उनकी मृत्यु हो गई। इससे सदाशिवराव बड़े दुःखी हुए। एक तो वे कुशल सेनानी थे, दूसरे उनकी प्रथम पत्नी लमाबाई के भाई थे। नाना और उनकी माता भी बड़ी दुःखी हुईं। बलवंत राव की पत्नी लक्ष्मीबाई पति के साथ सती हो गईं।

१४ जनवरी सन् १७६१ ई० को पानीपत का तृतीय युद्ध हुआ। मराठी सेना के आक्रमणों से शत्रु का दायों तथा मध्य भाग अस्तव्यस्त हो ही चुका था कि अचानक ने दस सहस्र धुइसवार सेना को धावा करने की आज्ञा दी। घोर युद्ध हुआ। विश्वासराव सिर में गोली लगने से तत्काल ही मर गए। यह देखते ही सदाशिव राव की बुद्धि शोक से ऐसी अंत हो गई कि वे हाथी से उतर घोड़े पर सवार हुए और उस घोर युद्ध में विलीन हो गए। सेना अध्यक्ष-हीन होकर इधर उधर भागने लगी। नाना फ़ज़नबीस युद्ध में बराबर इन दोनों के साथ रहे और जब संघ्या होते होते सेना भागी तब भी यह कुछ देर तक रणस्थल में घूमते रहे। अंधकार होने पर ये पानीपत की ओर लौटे और आधी रात बीतने पर वहाँ पहुँचे। इनकी माता भी उस भगदड़ में घोड़े से गिरकर मर गई और उनके शव का पता तक न लगा। ये कई साथियों के साथ वैरागी का भेष धारण कर भागे। अनेक प्रकार के कष्ट उठाते हुए महीनों में ये जिजिस पहुँचे जहाँ इनके एक नातेदार बिराजी राव रहते थे। यहाँ इनकी अपनी पत्नी से भेंट हुई जो अपने पितृव्य मोरोपंत गोखले के यहाँ वैद्यक-काल बिताने के लिये आई थी। पानीपत में नाना के मारे जाने का समाचार पाकर वह अपने को विषवा समझने लगी थी। इस मिलन से दोनों ही अत्यंत प्रसन्न हुए। यहाँ से ये दोनों शीघ्र महादेव पुरुषोत्तम के यहाँ गए जो नाना का मित्र था। यहाँ एक महीने रहकर ये आगे बढ़े तो मार्ग में इनका सेवक मिला जिसने इनकी माता की मृत्यु का समाचार दिया। इससे इन्हें बहुत दुःख हुआ, पर अंत में ये घर की ओर चले। बराढ़ पहुँचने पर पेशाबा से इनकी भेंट हुई और इन्होंने उन्हें कुल वृत्तांत विस्तार से सुनाया। पेशाबा पूना लौट गए पर नाना वहीं रह गए।

पेशाबा बालाजी राव इस पराजय तथा सदाशिव राव और विश्वास राव के मारे जाने से अत्यंत दुःखी हो गए और उनका स्वास्थ्य बराबर बिगड़ता गया। नाना को उन्होंने पत्र द्वारा बुला भेजा। वे भी पत्र पाते ही पूना की ओर चल पड़े। मार्ग ही में इन्हें पेशाबा की मृत्यु का समाचार मिला जिससे दुःखी हो ये राजसेवा से विमुख हो गए।

किंतु रघुनाथ राव के आग्रह से ये पुनः राजसेवा में चले आए और कुछ दिनों के अनंतर फड़नवीसी के पद पर नियुक्त हुए ।

सन् १७६१ ई० के सितंबर में बालाजी बाजीराव के द्वितीय पुत्र माधोराव बल्लाल सांलह वर्ष की अवस्था में पेशवा हुए और उनके पितृव्य रघुनाथराव (राघोबा) उनके अभिभावक बन बैठे । दूसरे ही वर्ष से माधोराव राज्य-प्रबंध में अधिक योग देने लगे । इससे रूष्ट होकर राघोबा ने अभिभावक पद से त्यागपत्र दे दिया । उनके मित्र सखाराम बापू ने भी दीवानी पद से त्यागपत्र दे दिया । दोनों ने यह समझा कि हमारे बिना सब राजकार्य बंद हो जायगा । परंतु माधोराव ने अर्थकराव विश्वनाथ पेठे को जो सदाशिवराव का मामा था, दीवान नियत किया और हरिवल्लाल फड़के तथा नाना फड़नवीस को अपना निजी मंत्री बनाया । यद्यपि नाना की अवस्था उस समय केवल उन्नीस वर्ष की थी पर अनुभवी होने से इन्होंने कार्य सँभाल लिया ।

जब माधोराव के सुप्रबंध से राजकार्य ठीक चलने लगा तब राघोबा तथा सखाराम दोनों बहुत दुखी हुए और राघोबा ने अपनी पत्नी आनंदीबाई की सम्मति से निजाम से सहायता माँगी । पेड़गांव में दोनों में संधि हुई और उनकी सम्मिलित सेना ने मराठा राज्य पर आक्रमण कर दिया । घोड़ नदी के तट पर कई दिनों तक युद्ध होता रहा । अंत में विजय-प्राप्ति संभव न देखकर तथा हर अवस्था में मराठों ही की हानि समझकर माधोराव अकेले पितृव्य के पास चले गए और उन्होंने भी कुछ प्रबंध अपने हाथ में लेकर युद्ध शांत कर दिया ।

निजाम इस कारण राघोबा से असंतुष्ट हो गया और उसके ब्राह्मण दीवान विठ्ठल सुंदर राजे प्रतापवंत ने राघोबा के प्रायः सभी प्रतिपक्षियों को मिला लिया । केवल नाना फड़नवीस तथा हरिवल्लाल फड़के ने इस प्रकार देशद्रोही होना स्वीकार नहीं किया । निजाम ने यह राजनीतिक भूल भो का कि उसने पेशवाओं का हटाकर जानो जी भोसला को प्रधान अमात्य बनाने की चापला को जिससे माधोराव तथा उसके पक्षवाले भी उसके विरुद्ध हो गए । यदि वह माधोराव का पक्ष लेता तो अवश्य ही उसे सफलता मिलती । दोनों पक्ष का सेनाएँ एक दूसरे के राज्य में लूट मार करने लगीं और बहुत से मराठे सरदार जो निजाम का और हा गए थे, सखाराम बापू के प्रयत्नों से उससे अलग हो गए । अंत में राजसमझन के मैदान में १० अगस्त सन् १७६३ ई० को युद्ध हुआ जिसमें माधोराव बल्लाल को बोरता से मराठों को विजय मिली । विठ्ठल सुंदर मारा गया और निजाम की सेना नष्ट हो गई । अंत में औरंगाबाद के घिर जाने पर निजाम बली राघोबा के पास चला आया और संधि हो गई ।

राघोबा ने अब कृतज्ञता से स्वतः राजकार्य का विशेष अंश माधोराव को सौंप दिया और इसने भी बड़ी योग्यता से उसे सँभाला । इसने नाना फड़नवीस को पुनः अपना मंत्री बनाया और अन्य सरदारों को जो राघोबा के कारण बिगड़ गए थे, शांत

किया। इस उपद्रवकाल में मैसूर के हैदरअली ने अपना राज्य हड़ कर लिया और शक्ति भी संचित कर ली। इसने मराठा राज्य में लूटमार करना आरंभ कर दिया और कृष्णा नदी तक आ पहुँचा। माधोराव ने मिरज के शासक गोपाल राव पटवर्धन को हैदरअली को रोकने के लिये आज्ञा भेजी और साथ ही सहायतार्थ सेना भी भेजी। सन् १७६४ ई० के अप्रैल में पेशवा के पहुँचने के पहले ही पटवर्धन ने हैदरअली के सेनापति फजलअली खाँ से युद्ध आरंभ कर दिया और घोर युद्ध करने पर भी परास्त हो गया। पेशवा के विलंब करने का यह कारण हुआ कि राधोबा स्वयं सेनापति बनना चाहता था जिसे स्वीकार नहीं किया गया। इससे रुष्ट हो कर वह नासिक चला गया। अब माधोराव विशाल सेना लेकर वहाँ पहुँचे और कृष्णा नदी के पार उतरे। हैदरअली अपने हड़ पड़ाव में जा बैठा, जिसमें मराठा सेना उस पर आक्रमण कर पहिले अपनी शक्ति का ह्रास कर ले तब युद्ध किया जाय। रणनीति-कुशल माधोराव ने छुड़सवार सेनाएँ भेजकर पड़ाव के मार्गों को रोक दिया और हैदरअली द्वारा अधिकृत अपने राज्य के कुल भागों पर अधिकार कर लिया। हैदरअली यह देखकर बीस सहस्र सेना के साथ पड़ाव से निकला और भागने का बहाना किया कि शत्रु अब भी उसके हड़ पड़ाव पर आक्रमण करे परंतु माधोराव ने उसीका पीछा करना नीलियुक्त समझा। उसके मराठा सेना से घिर जाने पर घोर युद्ध हुआ और अंत में किसी प्रकार वह बचकर अपने पड़ाव में पहुँचा, जो घेर लिया गया। एक बार इसने पुनः तीस सहस्र सेना के साथ एक मराठा सेना पर आक्रमण किया पर केवल पचास सवारों के साथ पड़ाव में लौट सका। अंत में निरुपाय हो हैदरअली कुल सेना के साथ पड़ाव से निकला और मैसूर की ओर चला। तीन दिन बाद माधोराव ने इसे घेर लिया और तब भारी युद्ध हुआ, जिसमें हैदरअली दस सहस्र सेना कटाकर भागा। इसके अनंतर वेदनोर के दो दुर्गों पर अधिकार करने के उपरांत माधोराव ने राधोबा को बुलाकर उसे सेना का भार सौंप दिया, परंतु राधोबा ने एक प्रकार से शत्रु का पक्ष लिया और उसके सुविधानुसार शर्तें लगाकर संधि कर ली। साथ ही उससे एक गुप्त संधि भी की कि तुम्हें अबसर पड़ने पर माधोराव के विरुद्ध मेरी सहायता भी करनी होगी। माधोराव ने उदारता से पितृव्य की संधि स्वीकार कर ली।

इसके दूसरे वर्ष माधोराव ने जानोजी भोसला पर निजाम को साथ लेकर आक्रमण किया, जो आनंदीबाई से मिलकर उसके विरुद्ध षडयंत्र कर रहा था। उसे परास्त कर उसकी तीन चौथाई जागीर छीन ली गई और उससे संधि हो गई। निजाम ने माधोराव से हैदरअली के विरुद्ध संधि की। पर कपट से उसने अंग्रेजों से तथा हैदरअली से भी संधियों काँ जिसका चरों से पता पाकर माधोराव ने अकेले ही हैदरअली पर आक्रमण किया और पैंतीस लाख रुपए दंड लेकर उससे संधि की। इधर राधोबा ने विशाल सेना सहित उत्तर की ओर चढ़ाई की। मल्हारराव होलकर की मृत्यु हो जाने से वह कुछ न कर सका और लौट आया। अपनी इस असफलता तथा माधोराव की सफलता से वह क्रुद्ध हो उठा और आनंदीबाई की संमति से युद्ध की तैयारी करने लगा। माधोराव उसे बारह लाख वार्षिक की जागीर दे रहे थे, पर वह

आधा राज्य बँटा लेना चाहता था जिसे पेशवा ने स्वीकार नहीं किया। राघोबा ने दयाजी गायकवाड़ तथा होल्कर राज्य से सहायता माँगी और स्वयं पंद्रह सहस्र सेना तैयार की। जानोजी भोसला ने भी सहायता का वचन दिया पर उसके आने के पहले ही माधवराव, जिन्हें सब बातों का समाचार मिलता जा रहा था, सेना के साथ १० जून सन् १७६८ ई० को घोदय दुर्ग पहुँच गए। राघोबा भागकर दुर्ग में जा बैठा पर अंत में उसे दुर्ग भी दे देना पड़ा। राघोबा पूना में शनिवार महल में कैद किया गया और इसकी रक्षा का भार नाना फडनवीस को सौंपा गया।

इसके अनंतर माधोराव ने जानोजी भोसला पर चढ़ाई की और उसे परास्त कर दिया। २३ मार्च सन् १७६९ ई० को संधि हुई और जानोजी ने पेशवा की अधीनता स्वीकार कर ली। इस प्रकार घर के आपसी झगड़े निपटाकर माधोराव ने बाहरी शत्रुओं की ओर दृष्टि फेरी।

हैदरअली मराठों के घरेलू झगड़ों से लाभ उठा रहा था। उसने अंग्रेजों से शत्रुता के विरुद्ध सहायता करने की संधि की और मराठों को कर देना रोक दिया तथा सवानोर पर अधिकार कर कर उगाहने लगा। माधोराव बरार से कर्णाटक पहुँचे और मैसूर राज्य पर अधिकार करने लगे। इन्होंने बंगलोर, कोलार, नंदिदुर्ग तथा मूळनगर पर अधिकार कर लिया और प्रसिद्ध दुर्ग निजगल विजय किया। इसी समय माधोराव बीमार पड़ गए और जयवंकराव पेटे को सेनापति नियत कर पूना लौट आए। उन्होंने आप्पा बलवंतराव महुँवळे को सहायक सेना के साथ भेजा। कई बार परास्त होकर हैदरअली श्रीरंगपत्तन भाग गया और उसके घिर जाने पर जूनीस लाल नगद और चौदह लाख वार्षिक कर देना स्वीकार कर संधि कर ली। बंगलोर, कोलार आदि नगर तथा गुरमकोंडा और मुद्गिरि दुर्ग भी पेशवा को मिल गए। इस प्रकार शक्ति दृढ़ जाने पर हैदरअली अब मराठों के लिए भयप्रद नहीं रह गया।

जानोजी के विरुद्ध जाते समय पेशवा माधोराव ने एक सेना दिल्ली की ओर भेजी थी, जिसने राजपुताना में कर उगाहा तथा भरतपुर पर आक्रमण कर उसे विजय किया। जब सेना दिल्ली की ओर बढ़ी तब नजोबुद्दौला ने संधि की प्रार्थना की, जो स्वीकार कर ली गई। महाराज जी सिंधिया ने रुहेलों को परास्त कर इटावा ले लिया और पेशवा के सेनापति की संमति से सन् १७७१ ई० के दिसंबर में शाह आलम दिल्ली आकर गद्दी पर बैठे। रुहेलखंड पर मराठों की चढ़ाई हुई और रुहेल पूर्णतया परास्त हो गए। शाह-आलम दोआब मराठों को देने का विचार कर रहा था पर उसी समय १८ नवंबर सन् १७७२ ई० को माधोराव की मृत्यु हो गई।

माधोराव निस्संतान मरे थे, इस कारण उनके छोटे भाई नारायणराव सत्रह वर्ष की अवस्था में पेशवा हुए। माधोराव की जब आती हुई मृत्यु के लक्षण स्पष्ट दिखलाई पड़ने लगे तब उन्हें पित्रुव्य राघोबा से नारायणराव की रक्षा के दो ही उपाय दीख पड़े। प्रथम उसकी मृत्यु तथा द्वितीय उसे शांन करना। पहला उसने अनुचित समझा, इसलिये राघोबा को

अपने पास बुला लिया और सखाराम बापू के सामने उसे समझाकर उससे नारायणराव का बराबर दृष्टपोषक बने रहने का वचन लिया। नारायणराव के पेशवा होने पर कुछ दिन दोनों शांति से काम करते रहे, पर पेशवा की माता गोपिकाबाई तथा राघोबा की पत्नी आनंदीबाई ने ऐसा न चलने दिया और दोनों दोनों को एक दूसरे के विरुद्ध उभाड़ने लगीं। अंत में सखाराम बापू तथा नाना फड़नवीस के विरोध करने पर भी नारायणराव ने राघोबा को ११ अप्रैल सन् १७७२ ई० को कैद कर उसी प्रासाद में रखा जिसमें स्वयं रहता था। नारायणराव ने सखाराम बापू को दोबान बना रहने दिया पर राज्य-अरब के संबंध में हरि बल्लाल फड़के तथा नाना फड़नवीस विरोध बिश्वास रखा।

माधोराव के अधिकार-काल में नाना फड़नवीस ने कभी युद्धक्षेत्र में सहयोग नहीं दिया था और अधिकतर ये राजधानी ही में रह कर राज्य-प्रबंध का कार्य करते थे। माधोराव का इनपर इतना विश्वास था कि जब वे युद्ध के लिये जाते तब सभी कार्य इन्हीं सौंप जाते और राघोबा की रक्षा का भार भी इन्हीं पर रहता था। इन सब कार्यों में ये इतने दक्ष थे कि कभी उस काल में इनसे कोई चूक नहीं हुई। नारायणराव ने राघोबा को कैद कर उसी शनिवार प्रासाद में अपने रहने के कमरों से सटे कमरे में रखा और उसकी रक्षा का भार भा किसी योग्य व्यक्ति को नहीं सौंपा।

राघोबा की पत्नी आनंदीबाई ने नारायणराव के गंगापुर जाने पर अपने पति को कारागार से छुड़ाने का प्रयत्न किया पर वह असफल हो गया। इसपर क्रोध होकर आनंदीबाई ने नारायणराव को मारकर राघोबा को पेशवा बनाने का षड्यंत्र आरंभ किया और पेशवा के विरोधियों को मिलाने का प्रयत्न होने लगा। इसी समय पेशवा की गार्दी सेना में नियंत्रण की कड़ाई से बिद्रोह फैला और षड्यंत्रकारियों ने इनके नेताओं को लोभ देकर अपनी ओर भेला लिया। इन बिद्रोही सैनिक सरदारों ने राघोबा से एक आज्ञापत्र लिखवा लिया कि नारायणराव के बाद पेशवा होने पर हमें नौ लाख रुपय पुरस्कार दिया जायगा। आनंदीबाई ने इस पत्र में नारायणराव के 'धरावे' के स्थान पर 'मरावे' बना दिया था, अतः बलवाइयों ने इसीको पक्के आज्ञा मानी। ३० अगस्त को जब इन सबने प्रासाद पर आक्रमण किया तब बड़ा उपद्रव मचा और बहुत से लोग मारे गए। दोपहरका समय था, अतः नारायणराव की निद्रा तब टूटी जब बलवाई इनके कमरे के पास पहुँच गए। ये भागकर रक्षा के लिये राघोबा के पास पहुँचे पर बिद्रोही सरदारों ने राघोबा के मना करने पर भी उसी आज्ञापत्र के अनुसार नारायणराव को मार डाला।

नारायणराव की पत्नी गंगाबाई सती होना चाहती थी पर आनंदीबाई ने उसे अपने कमरे में बंद कर दिया और सती नहीं होने दिया। रघुनाथराव राघोबा ने सरदारों के सामने अपनी सफाई दी और नारायणराव का संस्कार यथानियम हुआ।

नानाफड़नवीस नारायणराव के पेशवा होने के पहले ही से गंगाबाई के सब

कार्यों के प्रबंधक थे और नारायणराव के मारे जाने के पहले ही उन्हें ज्ञात हो गया था कि गंगाबाई गर्भ से हैं, अतः इन्होंने इस उपद्रव के होते ही राघोबा के विरुद्ध बह्चक आरंभ कर दिया और क्रमशः अन्य ग्यारह सरदारों को अपने पक्ष में मिला लिया। दशाह को तिलांजलि देते समय इन बारहों सरदारों ने शपथ ली कि रघुनाथराव की उद्देश्यपूर्ति न होने देंगे। नाना फड़नवीस का विचार था कि यदि नारायणराव के पुत्र हुआ तो रघुनाथराव को हटाकर मैं उसे पेशवा बनाऊँगा। यह 'बाराभाई बह्यंत्र' के नाम से इतिहास में प्रसिद्ध है। गंगाबाई के गर्भिणी होने का जब आनंदीबाई को पता लगा तब उसने ऐसी औषधि खाने को गंगाबाई को बाध्य किया कि गर्भ-पात हो जाय, पर वैसा नहीं हुआ। इसके अनंतर आनंदीबाई राघोबा के साथ चढ़ाई पर चली गईं। जब उसे निश्चय हो गया कि प्रसव-काल आ पहुँचा तब सन् १७७४ ई० की जनवरी में उसने कई घातकों को गंगाबाई को मारने को भेजा, पर नाना फड़नवीस ने इन्हें पकड़ लिया। इनसे कुछ बातों से अवगत होने पर नाना फड़नवीस ने गंगाबाई को सदाशिवराव की विधवा पार्वतीबाई की संरक्षा में पुरंधर दुर्ग में भेज दिया और साथ में आनंदीबाई की पुत्री दुर्गाबाई को भी जाने के लिये बाध्य किया, जिसमें वह प्रसवकाल में सक्षी रहे। इतना प्रदंभ कर नाना फड़नवीस ने एक अभिभावक-समिति स्थापित की, जो गंगाबाई तथा उसके भावी पुत्र के नाम पर राज्य-प्रबंध करने लगी। नाना फड़नवीस ने पत्र-व्यवहार कर सबाजी भोसले तथा निजाम अली को अपने पक्ष में कर लिया।

जब यह सब समाचार राघोबा को मिला तब वह शीघ्रता से हैदरअली से संधि कर लौटा और त्र्यंबकराव पेंठे को परास्त करता हुआ पूना पहुँचा, पर अपने दुर्भाग्य से वह बाहर ही बाहर लौट पड़ा। नाना फड़नवीस आदि राघोबा के विजय से भयभीत हो गए थे पर राघोबा भी पड़्यंत्र के अनेक समाचार सुनकर प्रसन्न हो बुरहानपुर चला गया। १८ अप्रैल सन् १७७४ ई० को गंगाबाई को पुत्र हुआ, जो सवाई माधवराव के नाम से प्रसिद्ध हुआ। चालीस दिनों के अनंतर नाना फड़नवीस तथा सखाराम बापू ने सितारा से इस बालक के नाम पेशवा की खिलअत प्राप्त कर ली।

राघोबा की स्थिति बिगड़ती ही गई। मुघोजी भोसले ने नर्मदा पार कर दक्षिण जाना स्वीकार नहीं किया और होलकर तथा सिंधिया ने सहायता नहीं भेजी। इधर से हरिबल्लाल फड़के भारी सेना के साथ उसका पीछा कर रहा था। अब राघोबा ने सवाई माधवराव तथा गंगाबाई को अपने हाथ में, करके उनका अभिभावक बनकर राज्य-प्रबंध अपने अधिकार में लेने का विचार किया। इसके लिये नाना फड़नवीस के चचेरे भाई मोटोबा फड़नवीस, बाबाजी पुरंधरे तथा बाबाजी नायक को इतने अपने पक्ष में मिलाया। पुरंधर में वर्षाधिक्य के कारण बालक माधवराव तथा उनका परिवार सखद में जाकर टिका हुआ था, अतः वहीं इन सबको कैद कर लेने का उन तीनों बह्यंत्रकारियों ने निश्चय किया। परंतु नाना फड़नवीस को कुशल चरों से इस बह्यंत्र का पता लग गया और ३० जून की रात्रि में मूसलाधार वर्षा में बालक माधवराव माता के साथ

पुरंधर दुर्ग में पहुँचा दिए गए। इस प्रयत्न के निष्फल होने पर दूसरा प्रयत्न मोरोबा फ़ज़नबीस द्वारा नवंबर के महीने में हुआ। जब उसने पुरंधर दुर्ग के मुसलमान सैनिकों को मिला लिया और उनके द्वारा मराठा सैनिकों को भी फोड़ना चाहा। इसमें वे असफल हुए और इसका पता भी अभ्यक्ष को मिल गया जिससे मुसलमान विद्रोहीगण दंबित हुए। मोरोबा के विरुद्ध कुछ सिद्ध न हो सका, अतः वह बच गया।

राघोबा ने इस प्रकार असफल होकर तथा मित्रों द्वारा त्यक्त होने पर अपनी पत्नी आनंदीबाई को धार में छोड़ा और स्वयं गुजरात चला गया। धार ही में इसे बाजीराव नामक पुत्र हुआ, जो अंतिम पेशवा था। राघोबा ने इसके अनंतर बंबई के अंग्रेजों से सहायता के लिये संधि की और उनकी सहायता से कई युद्ध भी किए, पर कोई फल नहीं निकला। अंत में कलकत्ता की प्रधान समिति ने इस संधि को नहीं माना और युद्ध रोक दिया तथा सन् १७७४ ई० में पेशवा से पुरंधर में संधि कर ली। राघोबा बंबई के अंग्रेजों की रक्षा में रहने लगा।

सन् १७७५ ई० में अपने को सदाशिवराव कहने वाले सुखनिधान नामक ब्रह्मभट्ट ने विद्रोह किया, जिसने अनेक सरदारों को अपने पक्ष में मिला कर सारे कोंकण पर अधिकार कर लिया और पूना की ओर ससैन्य अभ्यसर हुआ। अंत में यह मराठी सेना से परास्त हो कर भागा। कोलाबा में रघुजी आंग्रे ने इसे पकड़ लिया और पूना भेज दिया। वहाँ धर्माधिकारी रामशास्त्री तथा अन्य सत्ताईस सज्जनों की एक समिति ने सब बातें जाँच कर सुखनिधान को मूँठा ठहराया और उसे प्राणदंड दिया। उसके प्रमुख सहायकगण भी दंडित हुए।

इस प्रकार राघोबा, अंग्रेजों तथा सुखनिधान के भगड़ों को निपटा कर अभि-भाषक गण ने अन्य शत्रुओं की ओर दृष्टि फेरी। हैदर अली ने बहुत उपद्रव मचा रखा था पर कई युद्धों के अनंतर सन् १७७८ ई० में उसने धन देकर संधि कर ली। कोल्हापुर राज्य ने भी राघोबा का साथ दिया था और बहुत सी भूमि दबा ली थी, पर हींगनगाँव के युद्ध में पूर्णतया परास्त होने पर सन् १७७८ ई० में उसने भी दंड देकर संधि कर ली। मुघोजी भोंसले के विरुद्ध पूना मंत्रिमंडल के कहने से हैदराबाद के निजाम अली ने सेना भेजी और उसे पराजित कर दिया। अंत में मुघोजी ने दस लाख रुपये पेशवा को दंड देकर क्षमा प्राप्त कर ली।

सन् १७७७ ई० के जुलाई महीने में पेशवा नारायण राव की विधवा गंगाबाई की मृत्यु हो गई। सवाई माधोराव उस समय चार वर्ष के बालक मात्र थे और ऐसे समय माता की मृत्यु हो जाना अत्यंत दुःखद हुआ। इसी के अनंतर पुनः राघोबा की ओर से राज्याधिकार हस्तगत करने के लिये पद्धत्यंत्र होने लगे।

१ नावा फ़ज़नबीस पर गंगाबाई का अत्यधिक विश्वास आरंभ हो से था क्योंकि ये बराबर नारायण राव के समय ही से इनके सब कार्यों के प्रबंधक रहे।

प्रांठ हफ ने अपने इतिहास में गंगाबाई की मृत्यु का जो कारण लिखा है वह केवल जन-श्रुति के आधार पर है, जो प्रायः सत्य नहीं होती।

मोरोबा फड़नवीस को पहले के बह्यंत्रों के लिये दंड नहीं दिया गया था, तब भी वह गंगाबाई की मृत्यु पर नाना फड़नवीस को कैद कर राघोबा की पूना जाने का ब्यवहार देने के लिये बह्यंत्र रचने लगा। वह राघोबा के हितैषी बाजबा पुरंदरे, सखाराम हरि गुप्ते तथा बिठो बिड्डल रैरीकर से पत्र-व्यवहार करने लगा और उसने तुकोजी होलकर को भी अपने पक्ष में मिला लिया, जो माधवराव सिंधिया से ईर्ष्या करता था। इसी प्रकार नाना फड़नवीस से ईर्ष्या रखने के कारण सखाराम बापू भी उस ओर मिल गया। इन सबने अंग्रेजों से भी बातचीत की कि वे पूना पर चढ़ाई कर दें, पर वे सखाराम बापू की लिखित आज्ञा माँगने लगे जिसे उसने भेजना स्वीकार नहीं किया। नाना फड़नवीस को अपने कुरात चरों से यह सब ज्ञात हो चुका था और जब उसने मोरोबा को कैद करने की आज्ञा दी तब वह भागकर तुकोजी होलकर की रक्षा में चला गया। अब उसने सखाराम बापू की सहायता से नाना को पकड़ने का प्रबंध किया। निश्चय हुआ कि सखाराम नाना को संध्या की तोप छूटने के कुछ पहले तक बातों में फँसाए रहें और तोप छूटते ही पूना के पास छिपी हुई सेना नगर में घुस पड़े तथा उसे कैद कर लें। नाना को इसका भी पता लग चुका था और उसने तोपखाने के अध्यक्ष को आदेश दे रखा था कि जब तक पुरंदर दुर्ग से पाँच तोपों के दगने का शब्द न आए तब तक संध्या की तोप न छूटे। फलतः ज्योंही सखाराम उठकर गया कि नाना फड़नवीस ने पुरंदर का मार्ग लिया। तोप छूटने पर जब शत्रु-सेना पूना में घुसी तब तक नाना फड़नवीस पुरंदर पहुँच गए थे।

नाना फड़नवीस ने माधवराव सिंधिया तथा हरि बल्लाल फड़के को शीघ्र लौट आने का आदेश भेजा। जब तक वे नहीं आ पहुँचे तब तक के लिये नाना ने मोरोबा को फुसला रखना उचित समझा। मोरोबा से उसने कहलाया कि वह स्वयं प्रधान सचिव बने तथा सखाराम बापू, बाजबा पुरंदरे तथा नाना फड़नवीस उसके अधीनस्थ मंत्रिमंडल में रहें। नाना फड़नवीस विशेषकर पुरंदर में बालक पेशवा की रक्षा के लिये रहे। मोरोबा ने हर्ष के साथ यह प्रस्ताव स्वीकार कर लिया और अब वह राघोबा का पक्ष छोड़कर स्वयं राजकार्य देखने लगा। परंतु माधवराव सिंधिया तथा हरि बल्लाल फड़के के पुरंदर पहुँचते ही २२ जून सन् १७७८ ई० को मोरोबा पकड़ लिया गया और अहमद नगर में कैद किया गया। इसके अन्य सहकारीगण भी दंडित हुए।

यह समाचार पाकर राघोबा तथा उसके अंग्रेज सहायक अत्यंत विस्मित हुए। अंग्रेज पुरंदर की संधि से दुःखी थे और इधर नाना फड़नवीस ने शेवालिफ सेंट ल्यूबिन (फ्रेंच राजदूत) का आदर कर अंग्रेज राजदूत मौस्टिन का निरादर किया था। इसलिये बंबई के अंग्रेजों ने राघोबा को पेशवा बनाने का निश्चय किया। इसकी सूचना बंगाल भेजी गई और वहाँ से सहायतार्थ सेना भेजने का विचार हुआ। यह कार्य जल्द के बदले स्थल से होना अधिक कठिन था, पर अंत में यही निश्चय हुआ और सन् १७७८ ई० की मई में कर्नल लेसली के अधीन प्रायः साढ़े छः सहस्र तिलंगे भेजे गए। इसी बीच पूना में पूर्वोक्त उपद्रव तथा उसका दमन हुआ। अंग्रेजों ने इसके पहले अपने राजदूत द्वारा इस सेना के बंबई तक जाने की आज्ञा पाने के लिये प्रार्थनापत्र दिया था और इस सेना के आने का कारण फ्रेंच शक्ति का विरोध

करना बतलाया था। साथ ही यह भी प्रश्न था कि मराठों की पुरंधर की संधि मान्य है या नहीं। नाना फडनवीस ने यह समाचार पाकर सेंट ल्युबिन को भेजा कर दिया क्योंकि वे जानते थे कि यह ब्रह्म राजदूत है, वास्तविक नहीं और सब उत्तर दिया कि अब बंगाल से सेना आने की आवश्यकता ही नहीं रह गई, क्योंकि फ्रेंच निकाल दिए गए। दूसरे प्रश्न का यही उत्तर दिया कि अंग्रेज यदि उसे मानेंगे तो मराठे भी अवश्य मानेंगे।

इस प्रकार स्पष्ट उत्तर पाने पर भी अंग्रेजों ने राघोबा से नई संधि की और चढ़ाई का प्रबंध करने लगे। २२ नवंबर सन् १७८८ ई० को बंबई से अग्रगामी सेना भोरघाट पर अधिकार करने भेजी गई जिसने कप्तान स्ट्रार्ट के अधीन वहाँ पहुँचकर अधिकार कर लिया। इसके दूसरे दिन मुख्य सेना रवाना हुई पर वह एक महीने बाद भोरघाट पहुँची। कुल सेना ३९०० थी, जिसमें ५५१ यूरोपियन थे और यह कर्नल एगर्टन के अधीन थी। इसके साथ राघोबा भी चार सहस्र सेना लेकर आया। यहाँ से कुल सेना धीरे धीरे यात्रा करती ग्यारह दिनों में काली पहुँची जो घाट से केवल चार कोस पर थी। नाना फडनवीस ने भी भारी तैयारी की थी और चालीस सहस्र सेना इसे रोकने को भेजी। ९ जनवरी सन् १७९१ ई० को अंग्रेज सेना तालेगाँव पहुँची जहाँ मराठा सेना का सामना हुआ। दूसरी मराठा सेना ने कोंकण पर अधिकार कर बंबई का मार्ग रोक लिया था, जिससे रसद मिलना बंद हो गया। तालेगाँव से पूना केवल नौ कोस था और यदि अंग्रेजी सेना शीघ्रता से वहाँ पहुँच जाती तो उसे रसद की कमी न होती और राघोबा को भी बहुत से सहायक मिल जाते। परंतु अंग्रेज सेनापतिगण मराठों की तैयारी देखकर ब्रत हो उठे और लौटने का निश्चय किया। ११ जनवरी को अंग्रेजी सेना गुप्त रूप से लौटने लगी और बड़ी तोपों को वहीं के तालाब में फेंक दिया। मराठा सेना ने इसका पता लगा लिया और उसे बाँडेगाँव में घेर लिया। रसद आदि बहुत सामान लुट गया। इस बीच कई बार लड़ाई हुई जिसमें कई सौ सैनिक मारे गए। अंत में यहीं से मि० फार्मर संधि की बात करने के लिये भेजे गए। पूना मंत्रिमंडल ने संधि की बातचीत आरंभ करने के पहिले राघोबा को मार्गा पर राघोबा यह सुनकर पहले ही उस गड़बड़ी में कुछ सहायकों तथा सेना के साथ भागकर सिंधिया की रक्षा में चला गया। उसने इसका सत्कार किया पर इसके सहायक बित्तो बिठ्ठल रैरीकर तथा खड्गसिंह को कैद कर लिया। मंत्रिमंडल को अन्य मार्गों के संबंध में पहले यह कहा गया कि उन्हें इसे स्वीकार करने का अधिकार नहीं है, पर फिर स्वयं मि० होम्स को भेजकर सब बातें स्वीकार कर लीं। इसपर अंग्रेजी सेना बिना किसी बाधा के बंबई जाने दी गई, केवल ज़ोल में दो अंग्रेज अफसर रख लिए गए। सेना के बंबई पहुँचते ही यह संधि अमान्य कर दी गई, और बंगाल से आती हुई सेना को लौट जाने का जो आदेश भेजा गया था वह रद्द कर दिया गया। यह सेना कर्नल लेसली के अधीन भेजी गई जो संख्या में प्रायः साढ़े छः सहस्र थी। यह पाँच महीने में ६० कोस यात्रा कर मऊ पहुँची। ३ अक्टूबर सन् १७८८ ई० को कर्नल लेसली की मृत्यु हो गई, वह कर्नल गोड्डार्ड इसके सेनाध्यक्ष हुए। इसने शीघ्रता की और २ दिसंबर को होशंगाबाद में नर्मदा पार की। यहीं इसे बंगाल तथा बंबई दोनों स्थानों से पत्र मिले और यह शीघ्रता

से नुरहानपुर पहुँचा। यहाँ छः दिन सुस्ताकर यह डेढ़ सौ कोस की यात्रा बीस दिन में समाप्त कर सूरत पहुँच गया। इसके पहुँचने पर बंबई सरकार ने पुनः तैयारी आरंभ की।

सिंधिया ने राघोबा को पूना मंत्रिमंडल को नहीं दिया पर अन्य दोनों कैदियों को दे दिया। खडगसिंह को नारायणराव के घातक होने के कारण प्राणदंड दिया गया और बित्तो बिट्टल कैद हुआ। राघोबा को माधोराव सिंधिया ने काँसी दुर्ग में भेजा, पर नर्मदा पार करते समय की गड़बड़ी में इसने रक्त सेना पर आक्रमण कर उसे समाप्त कर दिया और मक्कोच भागा। यहाँ अंग्रेजों की रक्षा में पहुँच कर यह पुनः युद्ध की तैयारी करने लगा।

नाना फडनवीस ने अंग्रेजों पर विजय प्राप्त करने के अनंतर बड़े समारोह से बालक माधव राव सवाई का यज्ञोपवीत संस्कार कराया। राघोबा से सुरक्षित रहने के लिये बालक पेराबा बराबर पुरंदर या सस्वद में रखे जाते थे, पर इस अवसर पर यह पूना लाए गए और यहीं जनेऊ हुआ। प्रायः सभी प्रसिद्ध सरदारगण इकट्ठे हुए थे।

जेनरल गोड्डार्ड प्रधान सेनापति नियत हुए और संधि करने का अधिकार भी इन्हें दिया गया। जब इसने संधि की बात चलाई और कई महीने बीत गए तब नाना फडनवीस ने इसे बंद कर देने के लिये स्पष्ट रूप से कह दिया कि राघोबा तथा सालसिट को पहले दे देने पर किसी प्रकार की संधि निश्चित हो सकती है। साथ ही नाना ने हैदर अली तथा निजाम अली से भी संधि कर ली। सन् १७८० ई० के प्रथम दिवस को गोड्डार्ड ने ताप्ती नदी पार की और २० जनवरी को दाभाय पर अधिकार कर लिया। इसके अनंतर इसने फतहसिद्द गायकवाड़ से संधि कर अहमदाबाद चला और १५ फरवरी को ले लिया। पूना से सिंधिया तथा होलकर बीस सहस्र सवारों के साथ इसे रोकने को भेजे गए, जो २९ फरवरी को बड़ोदा पहुँच गए। गोड्डार्ड माही पार कर युद्ध के लिये तैयार हुआ पर मराठों ने युद्ध नहीं किया और ओल में रखे दोनों अंग्रेजों को भी बिदा कर दिया। इसके अनंतर संधि की बातचीत अली पर कोई फल नहीं निकला। अंग्रेजों सेना ने कई बार मराठों पर आक्रमण करने का प्रयत्न किया पर वह कुछ न कर सकी। मद्रास (मद्रास) की सेना भी कर्नल ब्राउन के अरीन आ मिली। पर वर्षा आ गई थी, इसलिये यह नर्मदा के किनारे पड़ाव डालने लौट गई।

बत्तरी कोंकण के अभ्युदय गणेशपंत बेहरे ने गुजरात पर इसलिये धावा किया कि गोड्डार्ड का सूरत से मार्ग कट जाय। इसपर लेफ्टिनेंट वेल्स के अधीन एक सेना भेजी गई जिसने गणेशपंत को परास्त कर दिया और तीन दुर्गों पर अधिकार कर लिया। इसी समय मेजर फोर्ब्स के अधीन एक सेना ने सिंधिया की एक टुकड़ी को सिनोर में परास्त कर दिया। एक सेना कैप्टेन एरिंगटन के अधीन इर्याण के पास मल्लनगढ़ में मगठा सेना द्वारा घेर ली गई, जिसकी रक्षा कर्नल हार्टले के ससैन्य पहुँचने पर हुई। इधर नाना फडनवीस के नीति-नीति से निजाम अली तथा हैदरअली इसके पक्ष में हो गए थे। यद्यपि प्रथम ने केवल गंतूर पर अधिकार कर लेने के सिवा कुछ नहीं किया पर हैदरअली ने विशाल सेना के साथ अंग्रेजों की अधिकार-भूमि पर आक्रमण कर दिया और मद्रास (मद्रास) के पास पहुँच गया। कर्नल बेली के अधीन १० सितंबर सन् १७८० ई० को

३७०० अंग्रेजी सेना को हसने नष्टप्राय कर दिया। इसपर कलकत्ते से सर आयर कूट के अधीन सेना मद्रास (मद्रास) भेजी गई जिसने हैदराबादी को रोका।

बर्षा के कारण कर्नल गोड्डार्ड अक्टूबर तक बैठा रहस और तदुपरांत उसने बसीन की ओर यात्रा की। १३ नवंबर सन् १७८० ई० को बसीन पहुँचकर उसे घेर लिया। रामचंद्र गणेश के अधीन एक मराठा सेना ने हार्टले की अधीनस्थ सेना का पीछा किया और कई दिन युद्ध हुआ। कुहरे की ओट में एक दिन मराठा सेना ने एक टोले पर अचानक आक्रमण किया, पर पास पहुँचने के पहिले ही कुहरा मिट गया जिससे शत्रु की तोपें आग उगलने लगीं। रामचंद्र गणेश मारा गया और उसका सहकारी नारौन्हा घायल हो गया जिससे सेना भाग लगी हुई। १२ दिसंबर को अंग्रेजों का बसीन पर अधिकार हो गया।

नाना फडनवीस ने रामचंद्र गणेश के मारे जाने तथा बसीन छिन जाने का समाचार धैर्य के साथ सुना और वह हरि बल्लाल फड़के की सम्मति से शत्रु को परास्त करने की तैयारी में लग गया। कलकत्ते से वारन हेस्टिंग्स ने मुघोजी भोंसले के द्वारा संधि की बात बल्लाई पर नाना ने अस्वीकार कर दिया। अर्नाला दुर्ग ले लेने के अनंतर गोड्डार्ड ने भी स्वतः संधि के लिये पूना दरबार को लिखा, पर इसे भी दृढ़ता से स्वीकार नहीं किया गया। साथ ही नाना ने पूरी तैयारी की। पेशवा को पुरंधर दुर्ग में भेज दिया और परशुराम पटवर्धन के अधीन एक सेना कोंकण में भेजी कि अंग्रेजों का मार्ग रोके। वह स्वयं एक विशाल सेना लेकर हरि बल्लाल फड़के तथा तुकोजीराव होलकर के साथ गोड्डार्ड का सामना करने इंद्रायनी घाटी की ओर चला। परशुराम ने चौक में मैके के अधीन एक सेना पर एकाएक आक्रमण कर भारी हानि के साथ परास्त कर दिया, जो पानवेल से लौट रहा था। किसी प्रकार मैके मुख्य सेना में जा मिला और गोड्डार्ड ने भी स्थिति की गंभीरता समझ कर पानवेल लौटना उचित समझा। यह कार्य करने के पहले ही कर्नल ब्राउन के परास्त होने का समाचार मिला। यह सेना रसद लाने के लिये पानवेल भेजी गई थी जिसमें तीन पल्टन तिलंगे, दस तोपें तथा छु इंसवार सेना थी। परशुराम भाऊ ने इसपर निरंतर पीछा तथा आक्रमण कर एक सौ से अधिक सैनिक मार डाले और कई सहस्र बैल, बटुक तथा रसद लूट लिया। अंत में बंबई से सहायक सेना के पहुँचने पर यह सेना नष्ट होने से बच गई। १९ अप्रैल सन् १७८१ ई० को गोड्डार्ड ने लौटना निश्चित किया। मराठा सेना ने बराबर बाधे कर बहुत सा सामान लूट लिया और कई सौ सैनिकों को मार डाला तथा घायल किया। अंत में अंग्रेजी सेना किसी प्रकार बंबई पहुँच गई। इस प्रकार कोंकण से अंग्रेजों का अधिकार उठ गया और मराठा सेना पर जो आतंक अंग्रेजों का छा गया था वह मिट गया। नाना फडनवीस ने निश्चय किया कि बर्षा बीतने पर बंगाल तथा बंबई दोनों ओर साथ ही आक्रमण कर अपने इच्छानुसार संधि की जाय।

माधवराव सिंधिया पर मालवा में अंग्रेजों का आक्रमण हो चुका था और कई युद्धों में परास्त होने पर अंत में सिंधिया को १३ अक्टूबर सन् १७८१ ई० को स्वयं संधि करने तथा पूना से भी संधि करा देने के लिये बाध्य होना पड़ा। मुघोजी भोंसले को खोम में

हालकर अंग्रेजों ने अपने पक्ष में कर लिया। इसके अनंतर अंग्रेजों ने अपने दूत पूना भेजे और सिंधिया ने भी जोर दिया। हैदरअली के पराजयों का समाचार भी आ रहा था। इसलिये नाना फडनवीस ने संधि की बात करना स्वीकार किया। १७ मई सन् १७८२ ई० को सालबाई की संधि हुई जिससे अंग्रेजों ने राघोबा की कभी सहायता न करना स्वीकार न किया तथा सालसिट छोड़ और सब अधिकृत स्थान लौटा दिए। पेशवा ने अंग्रेजों के विरोधी किसी अन्य यूरोपियन जाति से संधि न करना और हैदरअली से कहकर अंग्रेजों की भूमि लौटवा देना भी स्वीकार किया। भदोंच सिंधिया को और अहमदाबाद आवि गायकवाड़ को दे दिया गया।

जिस वर्ष सालबाई संधि हुई उसी वर्ष हैदरअली की मृत्यु हो गई और उसके एक वर्ष बाद २४ फरवरी सन् १७८४ ई० को राघोबा भी परलोक सिंघारा। नाना फडनवीस ने उसके परिवार का बहुत ध्यान रखा; पर आनंदीबाई ने कभी इन्हें क्षमा नहीं किया, क्योंकि वह इन्हें अपने पति की सभी असफलताओं का मूल कारण समझती थी। उसने अपने पुत्र बाजीराव को इस प्रकार शिक्षित किया था कि वह अपने राज्य तथा देश को हानि पहुँचा कर भी नाना फडनवीस से बदला लेने को तैयार रहता।

सालबाई की संधि का कुछ अंग्रेज इतिहासकारों ने बड़े अहंकार से उल्लेख किया है, जो कुछ अंशों में ठीक भी है। उत्तर, पश्चिम तथा पूर्व तीनों ओर के आक्रमणों को इन्होंने रोका और वहाँ भी परास्त नहीं हुए। वास्तव में अंग्रेजों ने यह युद्ध राघोबा को पेशवा बनाने के लिये छेड़ा तथा छः वर्ष तक बराबर युद्ध करते रहे पर अंत में उसी राघोबा की सहायता न करने की शर्त पर संधि करनी पड़ी। यह केवल नाना फडनवीस की नीति-निपुणता, दूरदर्शिता, धीरता तथा सहिष्णुता थी। घरेलू झगड़ों तथा विश्वासघातक मित्रों के रहते भी इसने अपना ही ध्येय पूरा किया और सभी ने बालक साबाई माधवराव को मुक्तकंठ से पेशवा स्वीकार कर लिया, जो इसी की रक्षा में जन्म से, यो कहें कि जन्म के पहले से सौंपा गया था।

हैदरअली की मृत्यु पर उसका पुत्र टीपू सुलतान मैसूर का राजा हुआ और इसने मंदराज (मद्रास) के अंग्रेजों से मंगलोर की संधि की, जिससे सालबाई की एक उस शर्त की पूर्ति हो गई जिसे मराठों को पूरा करना था। परंतु शीघ्र ही मराठों तथा टीपू के बीच युद्ध का एक दूसरा कारण उत्पन्न हो गया। हैदरअली से जब सहायता की संधि हुई थी तब उसे कृष्णा तथा तुंगभद्रा नदियों के मध्य की भूमि दी गई थी, जिसमें नरगुंड भी था। यहाँ के देसाई ने हैदरअली को अधीनता स्वीकार कर ली थी और उसे वही कर देना पड़ता था जो वह मराठों को देता था। टीपू ने इस राज्य पर अधिकार करने की इच्छा से यह कर इतना बढ़ा दिया जो वह दे नहीं सकता था। भावे देसाई ने नाना फडनवीस के यहाँ इसपर प्रार्थनापत्र भेजा और नाना ने भी उचित समझ कर टीपू को लिखा कि जिस समय पेशवा ने वह भूमि उसे दी थी उस समय उसके अंतर्गत अन्य सभी स्वतंत्र ज्यों के त्यों थे और भविष्य में वैसे ही रहने देना ही उपयुक्त है। टीपू इसपर बिगड़ पड़ा और सन् १७८५ ई० के मार्च में नरगुंड पर सेना भेज दी। नाना फडनवीस ने भी गयेरा-

पंस बेहरे तथा परशुराम भाऊ पटवर्धन के अधीन सेना भेजी, पर टीपू के सेनापति तुर्ही-तुर्हीन ने इस सेना पर सफलता प्राप्त की और रामदुर्ग पर अधिकार कर लिया। इसपर नाना ने तुर्कीजी होलकर को सहायतार्थ भेजा। टीपू ने यह समाचार पाते ही संधि का बहाना किया और नाना इस बार उसके धोखे में पड़ गया। दो वर्ष का कर देने तथा नर-गुंड पर कर न बढ़ाने की प्रतिज्ञा करने पर मराठा सेना लौट गई।

टीपू यहाँ अबसर चाहता था और उसने तुरंत नरगुंड पर चढ़ाई कर दी। वैसेही ने यथाशक्ति युद्ध किया, पर अंत में निराश होकर दुर्ग छोड़ने का निश्चय कर पहले उसने टीपू से प्रतिज्ञा ली कि वसे कोई-हानि नहीं पहुँचाई जायगी, फिर दुर्ग पर अधिकार दे दिया। परंतु उसने अपनी प्रतिज्ञा तोड़कर इसका सपरिवार कैद कर लिया, जो सब कबल दुर्ग में कैद में मर गए। इसी प्रकार इसने किट्टूर पर अधिकार कर लिया। इसने संधि के अनुसार कर भी नहीं दिया और बहुत से हिंदुओं का बलात् मुसलमान बना डाला। प्रायः दो सहस्र हिंदुओं ने मुसलमान बनाए जाने के भय से आत्महत्या कर ली। नाना फइनवीस यह सब सुनकर अत्यंत क्रोध हो उठे। पर वे यह भी समझते थे कि फ्रेंच अफसरों के अधीन टीपू को सेना विशेष सुशिक्षित तथा प्रबल है, अतः निजाम तथा अंग्रेजों से टीपू के विरुद्ध पहले संधि करना इन्होंने नीतियुक्त समझा। अंग्रेजों ने इस प्रकार की संधि करना अस्वीकार कर दिया पर निजाम ने स्वीकार कर लिया क्योंकि वह भी टीपू पर क्रुद्ध था।

सन् १७८६ ई० के अप्रैल में निजाम तथा मराठों की सेनाएँ बादामी में एकत्र हुईं और उसपर आक्रमण कर अधिकार कर लिया। इसी बीच टीपू ने एदौनी दुर्ग घेर लिया जिसमें बसालतजंग का परिवार रहता था जो सन् १७८२ ई० में मर गया था। वह उस दुर्ग को ले नहीं सका। सम्मिलित सेना ने पहुँच कर दुर्गवालों को रक्षा की और उस दुर्ग को त्याग दिया। हरिबल्लाल फड़के ने गजेंद्रगढ़ तथा बहादुर बेंदा पर अधिकार कर लिया, पर जब टीपू ने ससैन्य तुंगभद्रा नदी पार कर फड़के को घेरना चाहा तब मराठा सेना को पीछे हटना पड़ा। टीपू ने बहादुर बेंदा पुनः ले लिया और सवानोर का दुर्ग घेरा जहाँ के नवाब ने मराठों का पक्ष ग्रहण कर लिया था। मराठी सेना में विशुचिका ने जोर पकड़ा, जिससे वह शांत हो पड़ी। सन् १७८७ ई० के आरंभ ही में टीपू ने संधि की प्रार्थना की और मराठों को बीस लाख रुपए नगद दिए तथा पंद्रह लाख देने का प्रतिज्ञा की। बादामी, किट्टूर तथा नरगुंड मराठों को और एदौनी निजाम को लौटा दिया। इस प्रकार यह संधि हो गई। इसका कारण मुख्यतः यही था कि टीपू अंग्रेजों को दक्षिण से निकाल बाहर करना चाहता था, क्योंकि वह उन्हें घृणा की दृष्टि से देखता था।

टीपू ने इधर से उठो पाकर तुर्की के सुलतान तथा फ्रांस के राजा लुई के यहाँ सहा-यतार्थ राजदूत भेजे और इसके अनंतर सन् १७८९ ई० के अंत में द्रावकोर राज्य पर एका-एक आक्रमण कर दिया। परंतु वह उस रक्षा-पंक्ति पर अधिकार न कर सका जो पंद्रह कोस लंबी अत्यंत दृढ़ बनी हुई थी। यह समाचार पाते ही अंग्रेजों ने युद्ध की तैयारी की, क्योंकि द्रावकोर उनका मित्र था। अब अंग्रेजों ने नाना फइनवीस तथा निजाम से टीपू के विरुद्ध संधि की, जिसपर १ जून सन् १७९० ई० को पूना के शानवार शासद में हस्ताक्षर हुए।

इसपर मालेट ने कंपनी की ओर से तथा नाना फडनवीस ने मराठों तथा विजय की ओर से हस्ताक्षर किए।

टीपू रक्षा-पंक्ति पर अधिकार न पाने से क्रुद्ध हो उठा और उसने राजधानी श्रीरंग-पत्तन से बड़ी तोपें मंगवाई। सन् १७९० ई० के मार्च में तोपखाना लगाकर वह उसपर गोले बरसाने लगा। रक्षा-पंक्ति के टूटने पर टीपू की सेना राज्य में घुस पड़ी और उसके उत्तरी भाग को खूब लूटा। पर अलवरई के पास दीवान केराव पिल्लई ने बड़े कौराल से इसे इतने समय तक रोक रखा कि वर्षा बड़े वेग से आरंभ हो गई। टीपू को बाध्य हो कर विशेष हानि उठाते हुए लौटना पड़ा, क्योंकि अब उसे तीन शक्तियों की सम्मिलित सेना का सामना करना था।

कृष्णा तथा तुंगभद्रा नदियों के बीच की भूमि पर अधिकार करना ही नाना फडनवीस का ध्येय था। इस प्रांत का प्रमुख नगर धारवाड़ था। परशुरामभाऊ पटवर्धन के अधीन ११ अगस्त को मराठा सेना कृष्णा के पार उतरी। जब अन्य सभी सैनिक दुर्गद्वारों जिनमें वल्लभ लिटल के अधीन एक अंग्रेजी सेना भी थी, इससे आकर मिल गई तब यह १८ सितंबर को धारवाड़ पहुँचा और उसे घेर लिया। प्रायः सात महीने के घेरे पर इसपर अधिकार हुआ और तब इस कुल प्रांत पर अधिकार करते हुए मराठी सेना ने २२ अप्रैल सन् १७९१ ई० को तुंगभद्रा पार की। हरि बल्लाल फडके के अधीन दूसरी मराठा सेना जो तीस सहस्र थी सीरा दुर्ग लेते हुए टी के राज्य में पहुँच गई और २० मई को दोनों सेनाएँ सम्मिलित होकर मैलघाट पहुँची।

इस बीच अंग्रेजी सेना ने जेनरल मेडोज के अधीन कोयमबदूर पर सन् १७९० ई० के दिसंबर में अधिकार कर लिया पर वह टीपू के रणनीति-कौराल के कारण आगे नहीं बढ़ सका। कर्नल हार्टले तथा जेनरल ऐबरक्रोम्बी ने टीपू की सेनाओं को परास्त कर प्रपूर्ण मल्लावार तट पर अधिकार कर लिया। सन् १७९१ ई० की जनवरी में लॉर्ड कार्नवालिस जेनरल मेडोज को हटाकर स्वयं सेनापति बन गए और कोलार तथा होसाकोट लेते हुए बंगलूर पहुँचे। इसे २० मार्च सन् १७९१ ई० को विजय कर श्रीरंगपत्तन की ओर बढ़। उस दुर्ग के पास पहुँचने तथा युद्ध में विजय प्राप्त करने पर भी रसद के अभाव में अंग्रेजी सेना में अकाल पड़ गया, पशु मरने लगे और शत्रु ने मार्ग भी बंद कर दिया। इससे निरुपाय होकर लॉर्ड कार्नवालिस ने तोपखाना नष्ट कर बंगलूर की ओर यात्रा आरंभ की। इसी समय वर्षा भी आरंभ हो गई तथा शत्रु के उपद्रव से इनकी स्थिति और भी खराब हो गई। अंत में जब वे मैलघाट पहुँचे तब नगर से मराठा बुद्धसवार सेना इनके स्वागत को निकली पर लॉर्ड कार्नवालिस को शत्रु की सतर्कता से इसका पता भी नहीं था। वे इसे शत्रु की सेना समझ कटने मरने की तैयार हो गए पर जब तथ्य ज्ञात हुआ तब अत्यंत प्रसन्न हुए। हरि बल्लाल फडके ने यथासाध्य इनके सभी अभावों की पूर्ति कर दी।

दस दिन इस स्थान पर सुस्ताकर मराठी सेना पीतल दुर्ग की ओर गई और अंग्रेजी सेना गरमकुंडा की ओर बढ़ी जिसे निजाम ने घेर रखा था। इस दुर्ग तथा

गंगखोर के बीच के सभी दृढ़ स्थानों पर अधिकार हो गया। अब सम्मिलित सेना ने श्रीरंगपत्तन जा घेरा और ६ फरवरी सन् १७९२ ई० को बाहरी दृढ़ स्थानों पर अधिकार कर लेने के अनंतर दुर्ग पर गोले उतारने की तैयारी हुई। इसी समय टीपू ने संधि का प्रस्ताव किया। बहुत बादविवाद के बाद इस शर्त पर संधि हुई कि टीपू अपना भाग राज्य तथा तीन करोड़ रुपये दंड देगा और सब कैदियों को छोड़ देगा। मराठों को कृष्णा तथा तुंगभद्रा के बीच का पश्चिमी प्रांत और तुंगभद्रा के दक्षिण बिलारी जिला दिए गए। निजाम को गूटी, कड़प्पा, मुदकल आदि मिले और अंग्रेजों को कुर्ग, मल्लाबार, दिदिगल, चारामहाल तथा सलेम का पूर्वोत्तर भाग मिला। अब सम्मिलित सेना अलग होकर अपने अपने राज्य की ओर चली। हरि बल्लाल फड़के २५ मई को पूना पहुँच गया।

महादजी सिंधिया ने फ्रेंच अफसर ड बोयन के अधीन भारी सेना सुरक्षित की थी। इसकी सहायता से इसने दिल्ली पर अपना प्रभुत्व जमा लिया और राजपूताना के तीनों प्रमुख देशों को परास्त कर अधीन बना लिया। इसी सेना को सिंधिया टीपू सुल्तान के विरुद्ध भेजना चाहता था पर नाना फड़नवीस ने इसे अस्वीकार कर दिया। इससे सिंधिया चिढ़ उठा और उसने नाना फड़नवीस को हटाकर युवक पेशवा का स्वयं प्रधान सचिव बनने का विचार किया। इसके लिये इसने शाह आलम द्वितीय से पेशवा के लिये बकील मुतलक का तथा अपने लिये उसके सहकारी का पद प्राप्त किया और इन फर्मानों तथा खिलअत को लेकर अपने हाथ से देने के लिये विशाल सेना के साथ पूना आया। नाना फड़नवीस ने माधवराव सवाई को इसे स्वीकार न करने की सम्मति दी पर युवक पेशवा के उस पद से आकर्षित होकर हठ करने पर सतारा के राजा से इसको स्वीकार करने की आज्ञा प्राप्त कर ली। नाना फड़नवीस ने अब इस उत्सव को बड़े समारोह के साथ मनाना निश्चित किया। सिंधिया के पूना पहुँचने पर नाना फड़नवीस ने उससे भेंट की और तब दूसरे दिन वह पेशवा के दरबार में उपस्थित हुआ। इसने दरबार में विशेष नम्रता दिखाई तथा बहुमूल्य भेंट दी। इसके अनंतर सिंधिया के एक विशाल खेमे में शाही तख्त लगाया गया जिसपर खिलअत फर्मान आदि सजाए गए। पेशवा ने उसके पास जाकर अभिवादन किया, भेंट दी और तब उसके बाएँ बैठे। फर्मान पढ़ा गया और खिलअत आदि अर्पण की गई। इसके अनंतर पेशवा अपने महल में चले गए और यहाँ सिंधिया को अपना प्रतिनिधि नियुक्त कर उसके अनुकूल खिलअत आदि दी। इस प्रकार इस कार्य के निपट जाने पर दोनों पक्षों से षडयंत्र आरंभ हुआ।

सिंधिया युवक पेशवा को अहरेर आदि खेलाकर तथा अपनी सेना के युद्धों का विवरण सुनाकर आकर्षित कर रहा था, क्योंकि नाना फड़नवीस सदा गंभीर राजमर्यादा के अनुसार ही सब कार्य करता था। नाना फड़नवीस ने तुकोजी होलकर को सहायता के लिये लिखा और वह भी इसकी तैयारी करने लगा। उसने इस्माइल बेग से संधि की पर इसी बीच सिंधिया के फ्रेंच अफसर ड बोयन ने एक सेना उसपर भेजी, जिसने उसे परास्त कर कैद कर लिया। इसके अनंतर लासेरी दर्रे के पास होलकर तथा ड बोयन में घोर युद्ध हुआ जिसमें होलकर को परास्त होकर भागना पड़ा। नाना फड़नवीस इस पराजय से हताश हो

गया और अब सिंधिया खुले रूप में उसके राजकाज में हस्तक्षेप करने लगा। तब नाना फड़नवीस ने पेशवा से कुछ बातें कहीं, अपनी सेवाओं का वर्णन किया और यह भी बतलाया कि सिंधिया का उद्देश्य पेशवा को भी हटाकर सत्तारान्तरा के नाम पर मराठा-साम्राज्य का स्वयं प्रबंधक बन बैठना है। अंत में कहा कि यदि उसपर से पेशवा का विश्वास उठ गया हो तो वह स्वयः त्यागपत्र देकर संन्यास ले ले। युवक पेशवा के नेत्रों में इन बातों को सुनकर जल भर आया और उसने नाना से क्षमा-याचना की। पेशवा ने यह भी कहा कि आप पर मेरा पूर्ण विश्वास सदा बना रहेगा। महादजी सिंधिया ने भी प्रयत्न करने में कुछ उठा नहीं रखा, पर इसके कुछ ही दिन बाद सन् १७९४ ई० की फरवरी में ज्वर से उसकी मृत्यु हो गई।

तारीखे मुजफ्फरी में सिंधिया की हत्या का उल्लेख किया गया है और वह भी नाना फड़नवीस के नियुक्त घातकों द्वारा, पर यह अंतिमात्र है। महादजी सिंधिया वास्तव में वीर पुरुष था पर उसमें स्वार्थ की मात्रा अधिक थी। उसने अपनी सेना इतनी शक्तिसंपन्न कर दी थी कि वह शाह आलम का सेवक बनते हुए भी उसका कठोर स्वामी हो गया था और उसी प्रकार पेशवा का विनम्र दास बनकर उसका भी मालिक बनना चाहता था। इसके विपरीत नाना फड़नवीस का निजी स्वार्थ कुछ भी नहीं था और सवाई माधवराव पर उसका पुत्रवत् स्नेह था। वह सदा यही प्रयत्न करता रहा कि युवक पेशवा आदर्श राजा हो और उसकी शक्ति तथा राज्य सदा बढ़ता रहे।

महादजी सिंधिया की मृत्यु हो जाने पर उसके भाई का एक पौत्र दौलतराव उसका उत्तराधिकारी हुआ। उसकी अवस्था उस समय पंद्रह वर्ष की थी, अतः वह नाना फड़नवीस के मार्ग में बाधक न होकर उसके अधीन ही रहा। इसी समय निजाम अली से चौथ आदि कर के विषय में झगड़ा उठा। टीपू के साथ युद्ध समाप्त होने पर इस झगड़े को निपटाने की कहकर भी उसने कुछ नहीं दिया और अपनी सेना बढ़ाने लगा। एक फ्रेंच अफसर फ्रॉकोयस द रेमॉन्ड के अधीन इसने सुशिक्षित सेना सजाई और तब मराठों को कोरा उत्तर दे दिया। निजाम के दीवान मशीहल्लुमुल्क ने व्यंग्य किया कि नाना फड़नवीस को यदि हिसाब में कुछ शक हो तो इस दरबार में आवे, नहीं तो उसे पकड़कर लाया जायगा। साथ ही उसने पेशवा के संबंध में भी कुछ ऐसी ही बात कही। इसपर दोनों ओर से युद्ध की तैयारी हुई।

निजाम को अपनी सुशिक्षित सेना पर विशेष भरोसा था पर नाना फड़नवीस की तैयारी देखकर वह सहम उठा। सिंधिया की पचीस सहस्र सेना तथा रघुजी बोंसले की पंद्रह सहस्र सेना एकत्र हुई। बड़ौदा से भी सेना आई तथा इसके सिवा अन्य छोटे छोटे सरदारगण भी ससैन्य सम्मिलित हुए। पेशवा की निजी सेना बाबूराव फडके के अधीन थी और कुल सेना का प्रधान सेनापति फरशुराम भाऊ पटवर्धन नियत हुआ। १० मार्च सन् १७९५ को यह सुनकर कि निजामअली की सेना खारदा की ओर आ रही है, पटवर्धन ने बाबूराव को ससैन्य मोहरी दर्रे में शत्रु को रोकने को भेजा, परंतु दूसरे दिन शत्रु इसे परास्त कर खारदा पहुँच गया। इसके दूसरे दिन शत्रुसेना ने प्रविष्टि की ओर आना की।

मार्ग में प्रधान सेनापति पटवर्धन के अधीन निरीक्षण करती सेना पर शत्रु की अपमान सेना ने एकाएक धावा कर दिया, जिसमें पटवर्धन घायल हो गया। अब दोनों पक्षों की पूरी सेनाओं में युद्ध आरंभ हो गया और रेमोंड की सेना से पेरीन के अधीन सिंधिया की सेना का घोर युद्ध हुआ। निजामअली साहस छोड़ बैठा और उसने अकारण ही अपनी सेना को खारदा की ओर लौटने की आज्ञा दे दी। मराठे इससे उत्साहित हो उठे और खारदा पहुँचते पहुँचते शत्रु-सेना केवल दस सहस्र रह गई, जो दुर्ग में बंद हो पड़ी। अंत में कुछ ही दिनों बाद निजाम ने विवश होकर नाना फड़नवीस के पास राजदूत भेजे और संधि की प्रार्थना की।

नाना फड़नवीस ने पहले मशीनमूलक मीरआलम को माँगा जिसे निजाम ने इतस्ततः कर के अंत में भेज दिया। दौलताबाद दुर्ग और ताम्बी से परिंदः तक की पैंतीस लाख आय की भूमि पेशवा को मिली और तीन करोड़ रुपये बाकी कर तथा दंड स्वरूप मिले। इसके सिवा रघुजी भोंसला को तीन लाख आय की भूमि तथा उन्तीस लाख रुपये कर के दिलाए। इस प्रकार यह युद्ध समाप्त हो गया।

मराठों की यह विजय अद्भुत थी क्योंकि एक लाख से अधिक शत्रु-सेना को केवल एक सौ सैनिकों की हानि उठाकर पूर्णतया परास्त कर दिया गया, दस-पंद्रह सहस्र शत्रु-सैनिक हताहत हुए, बहुत अधिक लूट मिली और संधि भी इच्छानुसार हुई। इस विजय का पूर्ण श्रेय अभिभावक नाना फड़नवीस को था, जिसके प्रभाव से पेशवा के उर्द्वंश शक्तिशाली सरदारगण अधीनस्थ बने हुए थे। होलकर नाना का मित्र था, रघुजी भोंसले इसका पूर्ण पक्षपाती था, युवक दौलतराव इसके अधीन था, गोविंदराव गायकवाड़ इसे अपना हितैषी मानता था तथा चितपावन सरदारगण इसे मान्य समझते थे। तात्पर्य यह कि उस समय मराठा-साम्राज्य में यही एक व्यक्ति था जिसके प्रभुत्व को सभी मानते थे।

मराठा-साम्राज्य के पतन के कारणों में एक मुख्य कारण रघुनाथराव राघोबा तथा उसका परिवार था। वह अपने जीवन भर अपने दोनों भतीजों तथा उनके एकमात्र पुत्र के समय निरंतर उनके विरुद्ध षड्यंत्र तथा युद्ध करता रहा, जिससे कई मराठे सरदार इतने प्रयत्न हो गए कि पेशवा को स्वामी मानना उनकी इच्छा तथा सुविधा पर निर्भर हो गया तथा मराठों के कई शत्रु भी उत्पन्न कर पाए। नाना फड़नवीस ऐसे राजनीति-कुशल पुरुष का कार्य था कि राघोबा के हाथ में गए हुए पेशवा-पद को पुनः बालाजी बाजीराव के वंश में अंत तक स्थिर रखा। राघोबा की मृत्यु पर उसकी विधवा आनंदीबाई नासिक के पास आनंदवल्लभ में अपने दत्तक पुत्र अमृतराव तथा दो और पुत्र बाजीराव तथा धिमनाजी आपा के साथ रहने लगी। सन् १३९४ ई० में इसकी मृत्यु हुई तब नाना फड़नवीस ने इन युवकों के रहने का प्रबंध शिक्नेरि दुर्ग में किया। निजाम पर विजय प्राप्त करने के अनंतर इन युवकों पर नियंत्रण रखा जाने लगा, जिससे राघोबा के पक्ष वाले नाना फड़नवीसों पर सालबाई की 'संधि के' विरुद्ध कार्य करने का आक्षेप लगाने लगे, पर इसने राज-नियम के अनुसार इसे ही उचित समझा।

बाजीराव को अवस्था उन्नीस वर्ष की हो गई थी। उसका व्यक्तित्व आकर्षक था, तीर तथा तलवार चलाने और अश्वारोहण में वह निपुण था तथा संस्कृत का उसने अच्छा अध्ययन किया था। पेशवा भी इक्कोस वर्ष का हो चुका था और परिनियों तथा सहचरों के उसकाने से यह भी राज्य-प्रबंध में हस्तक्षेप करने का कभी कभी प्रयत्न करने लगा, जैसे घासीराम कोतवाल के संबंध में। यह गौड़ या कान्यकुब्ज ब्राह्मण था और अपनी कार्य-क्षमता से नाना फड़नवीस को प्रसन्न कर पूना का कोतवाल हो गया था। इसके अनंतर यह पापाचारी हो गया और यात्रियों को लूटकर समाप्त कर देता। इसके विरुद्ध प्रार्थना-पत्र आने पर नाना फड़नवीस उसपर विश्वास न करता, पर एक बार वह काराख्त तैलंगी यात्रियों सहित पकड़ा गया। नाना फड़नवीस अब भी इसे पक्ष्यत्र समझता रहा पर पेशवा ने न मानकर उसे दंड देने के लिये तैलंगियों को सौंप देने की आज्ञा दे दी, जिन्होंने उसे पत्थरों से मार डाला।

इसी प्रकार पेशवा ने अपने चचेरे भाइयों को कारागार से छुड़ाने के लिये कई बार नाना फड़नवीस से कहा, पर वे यह जानते थे कि बाजीराव आनंदीबाई का पुत्र है और उससे कभी भलाई की आशा नहीं की जा सकती। इन्होंने पेशवा को बहुत समझाया, उसके पिता की हत्या तथा शत्रुओं को उसपर चढ़ा लाने आदि का उल्लेख किया, पर वह भी हठ करते हुए बाजीराव की निर्दोषता तथा अपने पूर्वजों के भ्रातृप्रेम का दृष्टांत देता रहा। नाना फड़नवीस हताश से हो पड़े। यह स्वयं निस्सन्तान थे और इनका सारा वात्सल्य-स्नेह पेशवा ही पर था। पेशवा वयःप्राप्त हो चुके थे पर यह उन्हें हठी बच्चा ही समझते रहे। इन्होंने पेशवा पर कड़ी दृष्टि रखी और बाजीराव का काराराध भी अधिक कहा कर दिया। इतने पर भी बाजीराव ने गुप्त रूप से पेशवा से पत्र-व्यवहार करने का उपाय निकाल लिया और पेशवा को नाना फड़नवीस के विरुद्ध गुढ़ भाषा में उभाड़ने लगा। अंत में इस बात का जब नाना फड़नवीस को पता लगा तो यह अत्यंत क्रोध हो उठे और पेशवा की भर्त्सना का, जो उचित न था। पत्रवाहक बलवंतराव नागोनाथ को कैद का दंड दिया और बाजीराव की कैद अत्यंत कठोर कर दी। इसपर पेशवा अत्यंत दुःखी हो गए और उनका पैरुन क्षय रोग बढ़ गया।

सवाई माधवराव का रोग क्रमशः बढ़ने लगा और वे कभी कभी घंटों तक चेतनारहित हो जाते थे। इसी समय विजयादशमा का त्योहार आ गया, जो बड़े समारोह से प्रति वर्ष मनाया जाता था। २३ सन् १७८४ ई० को पेशवा ने नित्य का अर्चन-पूजन किया और सेना का निरीक्षण कर दरबार किया। राजदूतों का स्वागत किया और सरदारों को खिलवाव बाँटी। संध्या के समय हाथी पर बैठकर जुलूस में निकल, पर वे इतने थक गए थे कि बैठना कठिन हो रहा था। अंत में जुलूस शीघ्र समय के पहिले ही छोट आया। इसपर जनसाधारण अत्यंत विस्मित हुआ और किसी अशुभ की आशंका करने लगा। इसी के दो दिन बाद आश्विन शुक्ल १२ की पेशवा गणपति-मंडप के बारजे से नीचे गिर पड़े और तीन दिन बाद उनकी मृत्यु हो गई।

पेशवा सवाई माधवराव की मृत्यु-घटना के संबंध में तर्कवितर्क इस बात पर अधिक

हुआ है कि वह घटना आत्महत्या के खदेर से घटित हुई या नहीं। प्रांट बफ तथा इसी के अनुसार अन्य अंग्रेज लेखकों ने इसे आत्महत्या ही माना है और नाना फड़नवीस की जीवनी में खेर महोदय तथा स्वाडिकर महोदय ने अपने नाटक में इसी का समर्थन किया है। नाटककार ने तो यहाँ तक संकेत किया है कि बाजीराव के दूत ने पेशवा को यह विश्वास दिलाया कि आप तथा आपकी पत्नी यशोदाबाई, दोनों नाना फड़नवीस के व्यवहार के फल हैं और इसी से माधवराव ने आत्महत्या कर डाली। दूसरे पक्ष का कथन है कि यह आत्महत्या नहीं थी, प्रत्युत अत्यंत गूण पेशवा खर के आधिक्य के कारण मस्तिष्क के विकृत हो जाने से गिर पड़े थे। दो बक्खर, सहायक रेजिडेंट छटौफ के २७ अक्टूबर सन् १७९५ के पत्र तथा होलकर के पत्रों से इसी बात का समर्थन होता है।

नाना फड़नवीस ने जिस समय यह समाचार सुना, वे इतना घबड़ा गए कि माधवराव को देखने के लिये दौड़ते ही द्वार पर लड़खड़ा कर गिर पड़े। इन्होंने यथार्थिक हर प्रकार के उपाय किए पर पेशवा इतने आहत हो गए थे और इतना अधिक वृष्ट था कि वे बच न सके। सं० १८५२ के आश्विन की पूर्णिमा को उनका शरीरान्त हो गया। मृत्यु के समय वे बाजीराव को गद्दी देने की इच्छा प्रगट कर गए।

नाना फड़नवीस ने आनंदीबाई के पुत्र बाजीराव को गद्दी देने में पहिले इतस्तन किया क्योंकि वह उसकी प्रकृति को अच्छी प्रकार समझता था, पर माधवराव की अंतिम इच्छा ऐसी ही होने के कारण वह इसपर अधिक जोर न दे सका। इसने पहिले यशोदाबाई को दत्तक पुत्र दिलाने का प्रस्ताव किया, पर बाजीराव के सिंधिया से पटवर्धन करने का समाचार पाकर इसने परशुराम भाऊ पटवर्धन को ससैन्य बुलाया और बाजीराव को शिवनेरि से सिंधिया के पहुँचने के पहले ही लिबा लाने को भेज दिया। बाजीराव को पहले शंका हुई, पर पटवर्धन के देवी-मंदिर में गोपुच्छ लेकर रापथ खाने पर वह पूना आया। नाना फड़नवीस उससे मिला और दोनों ने मिलकर राज्य करने का निश्चय किया।

दौलतराव सिंधिया का मंत्री बालोबा तात्या पगनोस, जिसके द्वारा पहिले का पटवर्धन हुआ था, इसपर अत्यंत क्रुध हुआ क्योंकि बाजीराव ने उसे एक प्रकार से धोखा दिया। इसकी सम्मति पर दौलतराव सिंधिया ससैन्य पूना आया। नाना फड़नवीस पुरंधर दुर्ग चले गए और बालोबा ने बाजीराव को हटाकर उसके स्थान पर उसके छोटे भाई को बरोदा देवों को गोद देकर पेशवा बनाने का निश्चय किया। नाना फड़नवीस की सहमति से पटवर्धन ने भी इसकी स्वीकृति दे दी। सतारा के नरेश से इसके लिये खिलअल भी प्राप्त कर पूना भेज दी, पर स्वयं नाना फड़नवीस शंका के कारण पूना नहीं गये। बाजीराव को अभी तक इस पटवर्धन का पता नहीं था, अतः सिंधिया के निमंत्रण पर वह निश्चय उसके यहाँ चला गया और कैद कर लिया गया। अब चिमनाजी बालोराव के पक्षाधर पर खे नगर में लाए गए और २६ मई सन् १७९६ ई० को दत्तक लिए जाने के अनंतर गद्दी पर बिठाए गए।

अब बालोजी नाना फड़नवीस को कैद करने का उपाय करने लगा, पर ये महाबलेश्वर

होते महद् पहुँच गए और रायगढ़ को हड़ किया। बालोजी ने इनकी कुछ चला-चल संपत्ति छद्म स्त्री पर इनका कोष इतना गुप्त था कि उसका किसी को पता नहीं लगा। इस धर्मश्यावस्था में बाजीराब तथा नाना फड़नवीस एक हो गए। नाना फड़नवीस को तुकोजी होलकर की सहायता का निश्चय था और उसने दीक्षतराब सिंधिया को भी उसके मंत्री के विरुद्ध फाँड़ने का प्रयत्न किया। सखाराम घाटगे के द्वारा यह कार्य संपन्न कराने का प्रयास हुआ, जिसने अपनी सुंदरी कन्या को उसे ब्याह देने का प्रलोभन दिया, क्योंकि यह बंरा की दृष्टि से उच्च था। साथ ही फड़नवीस ने निजाम अली को खारदा युद्ध में लो गई भूमि लौटाने को कहकर अपने पक्ष में कर लिया। मानाजी फड़के ने भी बाजीराब का पक्ष ग्रहण कर दस सहस्र सेना तैयार की। रघुजी भोंसले ने भी सहायता देने का वचन दिया। यह कुछ पटवर्धन इतना गोपनीय रखा गया था कि २७ अक्तूबर को सिंधिया ने बालोबा पगनीस को कैद कर लिया और परशुराम भाऊ पूना से भागकर शिवनेरि में पकड़ा गया। चिमनाजी का दत्तक होना अवैध निश्चित किया गया और बाजीराब द्वितीय पेशवा हुआ। नाना फड़नवीस पहले के समान प्रधान अमात्य हुए।

पेशवा होते ही बाजीराब नाना फड़नवीस के विरुद्ध चलने लगा। निजाम से नाना के साथ हुई संधि को इसने अमान्य कर दिया। अगस्त सन् १७५७ ई० में तुकोजी होलकर की मृत्यु हो गई और उसके दो औरस तथा दो वयासंकर पुत्रों में उत्तराधिकार के संबंध में झगड़ा चला। दीक्षतराब सिंधिया ने इसमें सहयोग दिया। छोटा औरस पुत्र मल्हारराव मारा गया और बड़ा काशीराब होलकर राज्य का स्वामी हुआ। दोनों बर्षासंकर पुत्र जसवंतराव तथा विणजो क्रमशः नागपुर तथा कोल्हापुर भाग गए। इस प्रकार सिंधिया का होलकर राज्य में प्राधान्य हो गया। नाना फड़नवीस के विरुद्ध अब सिंधिया, सखाराम घाटगे, असुतराव तथा गोविंदराव कांले ने बाजीराब का साथ दिया और यह इतना शाश्वत तथा गुप्त रूप में हुआ कि नाना फड़नवीस को कुराल पुरुष को भी कुछ शाय न हो सका। यह माइकेल फिलोव के आमंत्रण पर सिंधिया के पड़ाव में गया और वहीं पकड़ा जाकर अहमद नगर दुर्ग में कैद किया गया। इसके मित्र बाबूराव फड़के तथा आप्पा बलवंत मेहरेले भी कैद किए गए।

बाजीराब के इस बदला लेने के प्रयत्न में दीक्षतराब सिंधिया अत्यंत शक्तिशाली हो गया। उसे दो करोड़ रुपये देने को कहकर सहायक बनाया था और अब वह इस रूप को मारने लगा। इसे न दे सकने पर बाजीराब ने पूना के नागरिकों से वसूल करने का आदेश दे दिया। इस कार्य पर सखाराम घाटगे नियत हुआ और इसने इस कार्य को इतनी कठोरता से किया कि चारों ओर त्राहि त्राहि मच गई। अमृतवाव ने बाजीराब से इसका विरोध किया और सिंधिया का कैद करने का राय दी। अंत में यह निश्चय हुआ कि सिंधिया को दरबार में बुलाकर कैद कर लिया जाय। वह बुलाने पर आया भी, पर बाजीराब का उसे बकड़ने का साहस नहीं हुआ।

इसी बीच सतारा-नरेश ने बाजीराब को अपना वचन पूरा करने को कहा, जो उसने नाना फड़नवीस से विरोध करते समय दिया था कि वह उसे साहू इथम के समान

पेश्वर्य-संपन्न बना देगा। साथ ही उसने युद्ध की तैयारी की और मावबराब रस्ते को, जो सेना सहित भेजा गया था, परास्त कर दिया। परशुराम भाऊ ने जो बाई में कैद था, बाजीराब से कहलाया कि यदि मुझे अबसर दिया जाय तो सतारा-नरेरा को परास्त कर सकता हूँ। इसकी स्वीकृति मिलने पर इसने सेना एकत्र की तथा रस्ते से मिलकर-उसने सतारा की सेना को परास्त कर दिया। इसके अनंतर सतारा दुर्ग घेर कर उसे ले लिया और तब उसे उसी प्रकार का परतंत्र राजा बना दिया जैसा वह पहिले था। परशुराम भाऊ पुनः दंड देकर पेशवा का कृपापात्र बन गया।

दौलतराव सिंधिया सन् १७९८ ई० में महादजी सिंधिया की विधवाओं के मगड़े में पड़ गया, जिनकी वार्षिक वृत्तियों को उसने बहुत घटा दिया था। इसने उन्हें अहमदनगर में सुरक्षित रखने का प्रबंध किया, जिसपर वे भागकर अमृतराव के पड़ाव में चली गईं जो जुनार जा रहा था। सलाराम घाटगे ने उस पड़ाव पर आक्रमण कर उसे लूट लिया। यह पेशवा का पूरा अपमान था, इसलिये बाजीराब ने निजाम अली से सिंधिया के विरुद्ध संधि कर ली। अब सिंधिया के लिये एकमात्र उपाय नाना फड़नवीस को मिलाना था, जो उसी की रक्षा में था। इसी के अनंतर निजामअली ने बाजीराब से जो संधि की थी उसे अमान्य कर दिया, तब बाजीराब को सिंधिया तथा नाना फड़नवीस को शांत करना पड़ा। १५ अक्टूबर सन् १७९८ ई० को नाना फड़नवीस ने पुनः प्रधान अमात्य का कार्य अपने हाथ में ले लिया। परंतु इनका विश्वास बाजीराब पर कभी न हुआ और न इन्होंने उत्साह से अपना कार्य किया।

टीपू सुल्तान इसी समय अंग्रेजों के विरुद्ध बह्यंत्र रच रहा था, इसलिये मारकिस वेलेजली ने, जो उस समय गवर्नर-जनरल था, इस कटक को सदा के लिये दूर करने का निश्चय किया और निजाम तथा पेशवा दोनों को सहयोग देने के लिये आमंत्रित किया। निजाम ने इसे स्वीकार कर लिया पर बाजीराब सोचते-विचारते रह गए और कुछ नहीं किया। २ मई सन् १७९९ ई० को युद्ध में टीपू मारा गया और उसका आधा राज्य मित्रों में बँट गया तथा आधे में वर्तमान मैसूर राज्य स्थापित किया गया। इसके अनंतर निजाम ने अंग्रेजों से संधि कर फौज अफसरों को छोड़ा दिया और उसके बदले में अंग्रेजी सहायक सेना रख ली। इस प्रकार पूरे दक्षिण में मराठा राज्यों को छोड़कर अंग्रेजों का पूर्ण प्रभुत्व जम गया।

मराठों में आपसी झगड़े बढ़ते गए, जिससे इनकी शक्ति क्षीण होती गई। महादजी सिंधिया की विधवाएँ अमृतराव के पड़ाव को त्यागकर कोल्हापुर पहुँच गईं, वहाँ के राजा ने इनका पक्ष लिया। पेशवा की भेजी हुई सेनाएँ प्रतिनिधि तथा परशुराम भाऊ के अधीन परास्त हो गईं। सिंधिया के राज्य में लकवा दादा शेन्वी ने विद्रोह मचा रखा था। यह सिंधिया का रणकुशल सेनानी था पर दौलतराव ने इसे कैद कर दिया, जहाँ से यह भाग निकला था। जयवंतराव होलकर भी सेना एकत्र कर मालवा में लूट मचाए हुए था और सिंधिया की सेना इसका दमन नहीं कर पा रही थी। इसी समय मराठा राज्य के प्रमुख स्वयं नाना फड़नवीस की १३ मार्च सन् १८०० ई० को मृत्यु हो गई।

अहमदनगर में काराबद्ध रहने के समय ही से नाना फडनवीस का स्वास्थ्य बिगड़ गया था, जो सँभल न सका। सन् १८०० ई० के आरंभ ही से इसे ब्बर आने लगा और यह अपने घर से निकलने योग्य न रहा। इतने पर भी उसने अपने कार्य में कभी ढिलाई नहीं की। बाजीराव भी मृत्यु के पहिले इसे देखने आए थे। इसकी मृत्यु पर कुल मराठा राज्य में शोक उमड़ पड़ा। कर्नल पामर ने ठीक कहा था कि इसके साथ ही मराठा साम्राज्य की सारी बुद्धिमत्ता तथा उदारतायता बिदा हो गई।

नाना फडनवीस प्रत्येक दृष्टिकोण से अपने समय का एक महान् पुरुष था। यह राजनीति तथा रणनीति दोनों ही में कुशल था और अत्यंत दूरदर्शी तथा स्वामिभक्त था। माधवराव बलाल के समय भी यह उनका अंतरंग मित्र तथा स्वामिभक्त कार्यकर्ता था और उनके भ्रातृपुत्र द्वितीय माधवराव के राजसिंहासन का संस्थापक तथा सदा-जागरूक रक्षक था। इसे एक भी संतान नहीं थी और द्वितीय माधवराव पर इसका पुत्र से बढ़कर स्नेह भी था। माधवराव भी इसे वैसा ही मानता था, परंतु बाजीराव की बातों में पढ़कर कभी-कभी इसके विरुद्ध हठ कर बैठता। नाना फडनवीस सत्यनिष्ठ, दयालु, उदार तथा मितव्ययी थे और अपनी गृहस्थी के तथा राज्य के सभी कार्य बड़ी योग्यता से करते रहे। इन्होंने अपने अधिकार-काल में मराठा-राज्य का बराबर उत्कर्ष ही किया और इनकी मृत्यु के डेढ़ दर्जन वर्ष के बाद ही पेशवा का राज्य समाप्त हो गया।

नाना फडनवीस ने नौ विवाह किए थे, जिनमें इनकी मृत्यु के समय दो बियाँ जीवित थीं। इनमें से भी एक बागाबाई इनकी मृत्यु के चौदह दिन बाद मर गई। दूसरी ज्यूबाई अल्प अवस्था की थी। इनको एक पुत्र तथा पुत्रियाँ हुई थीं पर ये युवा होते होते काल-कबलित हो गई। मृत्यु के समय इनकी अरब रत्नक-सेना ने वेतन के लिये उपद्रव किया तब बाजीराव ने उसे चुकता कर दिया पर इनकी कुल संपत्ति क्षीन ली। ज्यूबाई शनवार प्रासाद के एक कमरे में रखी गई। जसवंतराव होलकर ने इसे यहाँ से छुटकारा दिलवाया और लोह-गद् भेज दिया, जो नाना फडनवीस के एक अफसर बौद्ध बलाल नितसुरे के अधिकार में था और जिसने उसे अपने स्वामी के हित में बाजीराव के विरुद्ध सुरक्षित रखा था। इसके दो वर्ष अनंतर अंग्रेजों ने इस दुर्ग को ले लिया और बाजीराव को बारह सहस्र रुपए वार्षिक वृत्ति देने को बाध्य किया। सोलह वर्ष तक यह पानवेल में अंग्रेजों की रक्षा में रही। बाजीराव के पतन पर इसे मेनबझी तथा बेलबाग बस्तियाँ भी मिल गईं। सन् १८२७ ई० में इसने रामकृष्ण गंगाधर भानु के छोटे पुत्र को गोद लेकर माधवराव नाम रखा और वही इसकी मृत्यु पर उन बस्तियों का स्वामी हुआ।

भोजपुरी का नामकरण

[श्री हृदयनारायण तिवारी]

भोजपुरी पूर्वी अथवा मागधो परिवार की सब से पश्चिमी बोली है। प्रियर्सन ने पश्चिमी मागधी को बिहारी के नाम से अभिहित किया है। बिहारी से प्रियर्सन का उस एक भाषा से तात्पर्य है जिसकी मगही, मैथिली तथा भोजपुरी तीन बोलियाँ हैं। भाषा-विज्ञान की दृष्टि से प्रियर्सन का कथन सत्य है किन्तु इन तीनों बोलियों में पारस्परिक अंतर भी है। मैथिली 'अछ' या 'छ' धातु का प्रयोग भोजपुरी तथा मगही में नहीं है। इसी प्रकार भोजपुरी क्रियाओं के रूप में मैथिली तथा मगही क्रियाओं के रूप की जटिलता का सापेक्षिक दृष्टि से अभाव है। उधर मैथिली में प्राचीन काल से ही साहित्य-रचना होती आ रही है और भोजपुरी तथा मगही में भी लोकगीतों तथा लोककथाओं का बाहुल्य है। इन अंतरों के साथ साथ इन तीनों बोलियों के बोलनेवालों को इस बात की प्रतीति भी नहीं होती कि उनकी बोलियाँ बिहारी भाषा की उपभाषाएँ हैं। इस संबंध में यह भी कठिनाई है कि बिहारी भाषा का कोई साहित्यिक रूप भी उपलब्ध नहीं है। ऐसी दशा में इन बोलियों के बोलनेवाले यदि अपनी अपनी बोली को एक दूसरे से पृथक् मानें इसमें आश्चर्य ही क्या है? यह सब होते हुए भी मैथिली, मगही तथा भोजपुरी के बोलनेवाले अत्यंत सरलतापूर्वक एक दूसरे की बोली समझ लेते हैं।

बिहार की तीनों बोलियों में विस्तार क्षेत्र की दृष्टि से भोजपुरी का स्थान सर्वोच्च है। उत्तर में हिमालय की तराई से लेकर दक्षिण में मध्यप्रांत की सरगुजा रियासत तक इस बोली का विस्तार है। बिहार प्रांत के शाहाबाद, सारन, चंपारन, रौंचि, जरापुर स्टेट, पालामऊ के कुछ भाग तथा मुजफ्फरपुर के उत्तरी पश्चिमी कोने में इस बोली के बोलनेवाले निवास करते हैं। इसी प्रकार युक्त प्रांत के बनारस [जिसमें बनारस स्टेट भी सम्मिलित है], गाजीपुर, बलिया, जौनपुर के अधिकांश भाग, मिर्जापुर, गोरखपुर, आजमगढ़ तथा

● कतिपय विद्वानों ने "भोजपुरी" के स्थान पर "भोजपुरिबा" शब्द का प्रयोग किया है। विशेष्य के जिये "ई" की नीति ही भोजपुरी में "इया" प्रत्यय भी प्रचलित है; किन्तु इस "इया" प्रत्यय में किञ्चित् अमरिछा अथवा अनिष्टता का भाव आ जाता है जिसका "ई" प्रत्यय में बस्तुतः अभाव है। "ई" प्रत्यय बाबा रूप छोटा है तथा जिस प्रकार 'बंगाछ' से 'बंगाछी', 'नेपाछ' से 'नेपाछी' शब्द बन जाते हैं उसी प्रकार यह भी बन जाता है। यही कारण है कि मैंने 'भोजपुरिबा' की अपेक्षा 'भोजपुरी' के प्रयोग को ही उपर्युक्त समझा है। इसके अतिरिक्त भीमस, हार्नब्ले तथा प्रियर्सन आदि विद्वानों ने भी अपने-अपने तथा पुस्तकों में 'भोजपुरी' शब्द का ही प्रयोग किया है जिसके कारण यह बहुत प्रचलित हो गया है।

बस्ती जिले की हरेया तहसील में स्थित कुवानो नदी तक भोजपुरी बोलनेवालों का आधिपत्य है।

डाक्टर सुनीतिकुमार चटर्जी ने मागधी बोलियों तथा भाषाओं को तीन वर्गों में विभाजित किया है। आपके अनुसार भोजपुरी पश्चिमी मागधी वर्ग, मैथिली तथा मगही मध्य मागधी वर्ग तथा बँगला, असमिया और उड़िया पूर्वी मागधी वर्ग के अंतर्गत आती हैं। इस प्रकार बँगला, असमिया तथा उड़िया, यदि भोजपुरी की चचेरी बहनें हैं तो मैथिली और मगही इसकी सगी बहनें।

भोजपुरी बोली का नामकरण शाहाबाद जिले के भोजपुर परगना के नाम पर हुआ है। शाहाबाद जिले में भ्रमण करते हुए डा० बुकनन सन् १८१२ ईस्वी में भोजपुर आए थे। उन्होंने मालवा के भोजवंशी 'उज्जैन' राजपूतों के 'चेरों' जाति को पराजित करने के संबंध में उल्लेख किया है।

बंगाल की एशियाटिक सोसाइटी के १८०१ के जर्नल में छोटानागपुर, पचेल तथा पालामऊ के संबंध में सुसलमान इतिहास-लेखकों के विवरणों की चर्चा करते हुए ब्लाचमैन ने भोजपुर का भी उल्लेख किया है। वे लिखते हैं—बंगाल के पश्चिमी प्रांत तथा दक्षिणी बिहार के राजा दिल्ली के सम्राट के लिये अत्यंत दुःखदायी थे। अकबर के राजत्वकाल में अकबर के समीप भोजपुर के राजा दलपत, सम्राट से पराजित होकर बंदी किए गए और अंत में जब बहुत आर्थिक दंड के पश्चात् वे बंधन-मुक्त हुए तो उन्होंने पुनः सम्राट के विरुद्ध सशस्त्र क्रांति की। जहाँगीर के राजत्वकाल में भी उनकी क्रांति चलती रही जिसके परिणाम-स्वरूप भोजपुर लूटा गया तथा उनके उत्तराधिकारी प्रताप को शाहजहाँ ने फाँसी का दंड दिया।

ब्लाचमैन ने ही अपने आईने-अकबरी के अनुबाद भाग १ में अकबर के दरबारी नं० ३२९ के संबंध में चर्चा करते हुए निम्नलिखित तथ्यों का उल्लेख किया है। इस दरबारी का नाम बरखुर्दार मिर्जा खानआलम था। इस तथ्य की पुष्टि अन्य स्रोतों से भी हो जाती है। बात इस प्रकार है—बरखुर्दार का पिता युद्ध में दलपत द्वारा मारा गया था। बिहार का यह जमीनदार बाद में पकड़ा गया तथा ४४ वर्ष तक जेल में रखा गया; किंतु इसके पश्चात् बहुत अधिक आर्थिक दंड लेकर उसे छोड़ दिया गया। बरखुर्दार अपने पिता के बंध का बदला लेने तथा दलपत के बंध की टोह में जिपा था; किंतु वह उसके हाथ न आया। जब अकबर को इस बात की सूचना मिली तो वह बरखुर्दार के इस कार्य से इतना रुष्ट हुआ कि उसने उसे दलपत को सौंप देने की आज्ञा दी, किंतु कई दरबारियों के इस्तसफ करने पर सम्राट ने उसे कैद कर लिया।

पुनः उसी पृष्ठ की पादटिप्पणी १ में दलपत के संबंध में यह विद्वान् लेखक लिखता है—दलपत को अकबरनामा में उज्जनिह [أجنيہ] लिखा है। हस्तलिखित प्रतियों में इसके उज्जैनिह [أجنيہ] या ओजैनिह [أجنيہ] आदि रूप मिलते हैं।

शाहजहाँ के राजत्वकाल में बलपत का उत्तराधिकारी राजा प्रताप हुआ जिसे प्रथम वर्ष १५०० तथा १००० बी.ई. का मनसब मिला [पादशाहनामा १. २२१] ।

इसी पुस्तक में इस बात का भी उल्लेख है कि रोहतास सरकार के अंगवर्गी 'सहस-राम' (सखाराम) परगने के उत्तर तथा आरा के पश्चिम, भोजपुर में, इन उज्जैनी राजाओं का निवास-स्थान था। शाहजहाँ के राजत्वकाल के दसवें वर्ष में प्रताप ने सम्राट के मित्रत्व कांति की। इसी समय अब्दुल्लाखाँ फिरोज जंग ने भोजपुर पर घेरा बाला तथा उसे विजय किया (जिलाहज्ज ८, १०४६)। इसके पश्चात् प्रताप (प्रयाग ?) ने अपने को सम्राट के हाथ में सौंप दिया और शाहजहाँ की आज्ञा से उसे फाँसी दी गई। इस संबंध में पादशाहनामा [१ बी पृ. ० २७१-२७४] में प्रचुर सामग्री उपलब्ध है।

ऊपर के विवरण से यह स्पष्ट हो जाता है कि किसी समय भोजपुर राज्य अत्यंत प्रसिद्ध था। इसके शासक उज्जैन राजपूत प्राचीन काल में अपने मूल स्थान माछवा से बिहार चले आए थे। मध्ययुग के भारतीय इतिहास—विशेषतः पश्चिमी बिहार के इतिहास—में इन राजपूतों का स्थान बहुत ही महत्वपूर्ण है। सन् १८५७ ई० की क्रांति तक इनका प्रभुत्व अक्षुण्ण रहा। इसी समय महाराजकुमार बाबू कुँवरसिंह ने अमेजों के विरुद्ध विद्रोह किया जिसके परिणाम स्वरूप भोजपुर ध्वस्त कर दिया गया। इस प्रकार भोजपुर राज्य का अंत हुआ। इस समय केवल "हुमरौब राज्य" एक उज्जैनवंशी क्षत्रिय के अधिकार में है।

अब यह बात स्पष्ट है कि उज्जैन के भोजों^१ के नाम पर ही भोजपुर नाम पड़ा, क्योंकि प्राचीन काल में इन्हीं लोगों ने इस क्षेत्र पर अधिकार करके यहाँ शासन करना आरंभ किया था। हुमरौब के निकट भोजपुर नगर ही इनकी राजधानी था। यद्यपि इस प्राचीन नगर का वैभव विनष्ट हो चुका है किंतु अब भी हुमरौब के निकट 'झोटका' तथा 'बडवा' 'भोजपुर' नाम के दो गाँव वर्तमान हैं। 'नवरत्न दुर्ग' का ध्वंसावशेष अब भी यहाँ वर्तमान है। इसके स्थापत्य से यह स्पष्ट हो जाता है कि यह मध्ययुग की कृति है।

भोजपुर के प्राचीन नगर के नाम पर ही इस क्षेत्र का नाम भी भोजपुर पड़ गया जो आगे चलकर इस नाम के परगने तथा जिले के नाम का कारण हुआ। प्राचीन काल में भोजपुर नगर के दक्षिण तथा वर्तमान आरा जिले के उत्तर का अर्धभाग ही इस प्रांत की सीमा थी। सन् १५८१ के जेम्स रेनेल^२ के ऐटलस में आरा के उत्तरी भाग का नाम रोतास [रोहतास] प्रांत मिलता है। इस प्रकार १८ वीं शताब्दी में भोजपुर एक प्रांत था। धीरे धीरे, इसका विशेषण भोजपुरी, इस प्रांत के निवासियों तथा उसकी बोली के लिये भी प्रयुक्त होने लगा। चूँकि इस प्रांत की बोली ही इसके उत्तर, दक्षिण तथा पश्चिम में भी बोली जाती थी, अतएव भौगोलिक दृष्टि से भोजपुर

१—यार के प्रसिद्ध शासक शीज का नाम किसी व्यक्ति-विशेष का नाम न होकर उस क्षेत्र के राजाओं की उपाधि प्रतीत होता है। [ऐतरेय ब्राह्मण, ८-१४]

२—जेम्स रेनेल ने सर्वप्रथम बंगाल तथा बिहार का प्राथमिक भौगोलिक लेखन किया था।

प्रांत से बाहर होने पर भी इधर की जनता तथा उसकी भाषा के लिये भी भोजपुरी शब्द ही प्रचलित ही बला ।

यह एक विशेष बात है कि भोजपुर के चारों ओर की ढाई करीब से अधिक जनता की बोली का नाम भोजपुरी हो गया । प्राचीन काल में भोजपुरी का यह क्षेत्र, 'काशी', 'मगध' तथा 'पश्चिमी मगध' एवं 'म्हारखंड' (वर्तमान छोटानागपुर) के अंतर्गत था । मुगलों के राजत्वकाल में जब भोजपुर के राजपूतों ने अपनी बीरता तथा सामरिक शक्ति का विशेष परिचय दिया तब एक ओर जहाँ भोजपुरी शब्द जनता तथा भाषा दोनों का वाचक बनकर गौरव का द्योतन करने लगा, वहाँ दूसरी ओर वह एक भाषा के नाम पर प्राचीन काल के तीन प्रांतों को एक प्रांत में गँथने में भी समर्थ हुआ ।

इस प्रकार सत्रहवीं-अठारहवीं शताब्दी में मागधी भाषा के इस रूप के बोलनेवाले भोजपुरी कहलाए । भोजपुरी स्वभावतः युद्धप्रिय होते हैं; अतएव मुगलसेना तथा उसके बाद १८५७ के भारतीय विद्रोह तक ब्रिटिश सेना में उनका बड़ा सम्मान रहा । बिहार में प्रचलित निम्नलिखित पद में भोजपुरियों के युद्धप्रिय स्वभाव की चर्चा है । इस पद में 'भोजपुरिया' शब्द से भोजपुरी लोगों से तात्पर्य है । पद इस प्रकार है—

भागलपुर^१ के मगोलिया,
कईसागँवि^२ के ठग;
पटना^३ के देवालिया,
तीनू नाम जद;
झुनि पावे भोजपुरिया,
त तीनू के दुरे रग^४ ।

मियर्सनकृत बिहारी भाषाओं तथा उपभाषाओं के सप्तश्याकरण भाग १ (मियर्सन—सेवेन ग्रामर्स ऑफ द कोइलेक्टस् एंड सबकोइलेक्टस् ऑफ बिहारी लैंग्वेज, पार्ट वन) के मुखपृष्ठ पर एक पद उद्धृत है जिसमें 'भोजपुरिया' शब्द का प्रयोग भाषा के अर्थ में हुआ है । पद इस प्रकार है—

कस कस कसमर किना मगहिया,
का भोजपुरिया की तिरहुतिया ।

'कया' सर्वनाम के लिये 'कसमर' [सारन जिले के एक स्थान] में "कस", 'मगही' में "किना", 'भोजपुरी' में "का", तथा 'तिरहुतिया' [मैथिली] में "की" होता है ।

ऊपर के विवरण से यह स्पष्ट हो जाता है कि मुगल शासन के अंतिम काल से 'भोजपुरी' अबका 'भोजपुरिया' शब्द जनता तथा भाषावाची बन चुका था । भाषा के अर्थ में लिखित रूप में इसका सर्वप्रथम उल्लेख सन् १७८१ में मिलता है । सर जार्ज मियर्सन

ने अपने लिक्विडिड सर्वे के प्रथम भाग के पूरक अंश पृ० २२ में यह उद्धरण दिया है। यह इस प्रकार है—१७८५—“दो दिन बाद, सिपाहियों का एक रेजिमेंट जब दिन निकलने पर शहर से होता हुआ चunarगढ़ की ओर जा रहा था, तो मैं गया और उसे जाते हुए देखने के लिये खड़ा हो गया। इतने में रेजिमेंट के सिपाही रुके और उनके बीच के कुछ लोग चँचेरी गली की ओर दौड़ पड़े। उन्होंने एक मुर्गी पकड़ ली और कुछ मूली-गाजर भी उठा लाए। लोग बाख़ उठे। तब एक सिपाही ने अपनी भोजपुरिया बोली में कहा—इतना अधिक शोर मत करो। आज हम लोग फिरंगियों के साथ जा रहे हैं किंतु हम सभी ब्रैतसिंह की प्रजा हैं और कल उनके साथ भी आ सकते हैं। तब मूलो-गाजर का ही प्रश्न न होगा बल्कि तुम्हारी बहु-बेटियों का होगा।”^१

इसके परचातु निश्चित रूप से भाषा के अर्थ में भोजपुरी शब्द का प्रयोग, सन् १८६८ में जान बीम्स ने रायल एशियाटिक सोसाइटी के जर्नल, भाग ३, पृ० ४८५-४८८ में अपने “भोजपुरी बोली पर संक्षिप्त टिप्पणी” शीर्षक लेख में किया। वस्तुतः बीम्स ने प्रचलित अर्थ में ही इस शब्द का प्रयोग किया है। यह लेख प्रकाशित होने से एक वर्ष पूर्व [१७ फरवरी, सन् १८६७] एशियाटिक सोसाइटी में पढ़ा गया था।

भोजपुरी जनता तथा उनकी भाषा के अन्य नाम भी मिलते हैं। मुगलों के राजत्व-काल में बिज़ी तथा परिव्रम में, भोजपुरियों—विशेषतः भोजपुरी क्षेत्र के तिलंगों—को बक्सरिया कहा जाता था। १७ वीं तथा १८ वीं सताब्दी में भोजपुर तथा उसके पास में ही स्थित बक्सर, फौज़ी सिपाहियों की भर्ती के दो मुख्य केंद्र थे। १८ वीं शताब्दी में जब अंग्रेजों के हाथ में देश का शासन-सूत्र आया तो उन्होंने भी मुग़लों को परंपरा जारी रखी और वे भी भोजपुर तथा बक्सर से तिलंगों को भर्ती करते रहे।^२

सबसे अधिक भोजपुरी बंगाल में जाते हैं। वहाँ इन्हें बंगाली लोग ‘दिंडुयानी’ अथवा ‘परिचमा’ तथा कभी कभी “देशवाली” अथवा ‘खाट्टा’ भी कहते हैं। ‘खाट्टा’ शब्द में तो स्पष्ट रूप से घृणा का भाव भी आ जाता है। अधिकतर भोजपुरी बंगाल तथा उसके मुख्य

१—1789. ‘Two days after, as a regiment of sepoys on its way to Chunar-Jarh, was marching through the city at day break, I went out, and was standing to see it pass by, the regiment halted; and a few men from the centre ran into a dark lane, and laid hold of a hen and some roots, the people screamed,’ Do not make so much noise,’ said one of the men in his Bhojpooria idiom, ‘We go today with the Frenghees, but we are all servants (tenants) to Obeyt Singh, and may come back tomorrow with him; and then the question will be not about your roots but about your wives and daughters.’

—देसबद्ध ‘शेर मुताखरीन का अनुवाद, द्वितीय संस्करण, अनुवादक की भूमिका पृ० ८

२—विजयनगर हरिद्वीप कृत दि अर्मी ऑफ दि इंडियन मुगल, बंदन, १९०३, पृ० १६८-१६९

नगर कलकत्ते में बरबानी अथवा छोटा-मोटा काम करके ही जीविकोपार्जन करते हैं। इसी कारण इनके लिये 'खोटा' शब्द का प्रयोग किया होगा। वस्तुतः बंगाली तथा भोजपुरी, दोनों इससे अनभिज्ञ हैं कि उनकी भाषाएँ एक ही मागधी भाषा से प्रसृत हुई हैं। शिथिल बंगाली भी इस तथ्य से अपरिचित ही हैं और वे भोजपुरी को हिंदी अथवा हिंदुस्थानी के अंतर्गत ही मानते हैं।

'देरावाली' के संबंध में यह उल्लेखनीय बात है कि जब कलकत्ता अथवा बंगाल में एक भोजपुरी दूसरे भोजपुरी से मिलता है तो उसे देरावाली अथवा मुल्की भाई कहकर संबोधित करता है तथा अपनी बोली को भी देरावाली कहता है; किंतु देरावाली तथा मुल्की शब्दों की व्याप्ति के विषय में भी यह स्मरण रखना चाहिए कि वे सापेक्षिक शब्द हैं और कभी कभी एक पश्चिमी हिंदी भाषा-भाषी भी एक दूसरे पश्चिमी हिंदी भाषा-भाषी को देरावाली अथवा मुल्की और उसकी भाषा को देरावाली कहता है।

उत्तरी भारत में भोजपुरियों को 'पुर्विया' और उनकी बोली को 'पूर्वी बोली' कहते हैं। 'पूरुब' और 'पूर्विया' के संबंध में हाक्सन-जाक्सन^१ पृ० ७२४ में निम्नलिखित विवरण उपलब्ध है—

'उत्तरी भारत में 'पूरुब' से 'अवध' बनारस तथा बिहार प्रांत से तात्पर्य है; अतएव 'पूर्विया' इन्हीं प्रांतों के निवासियों को कहते हैं। बंगाल की पुरानी फौज के सिपाहियों के लिये भी इस शब्द का प्रयोग होता था क्योंकि उनमें से अधिकांश इन्हीं प्रांतों के निवासी थे'।

ऊपर के उद्धरण से यह स्पष्ट हो जाता है कि 'पुर्विया' तथा 'पूर्वी' के अंतर्गत कोसली (अवधी) भी आ जाती है। वस्तुतः 'पुर्विया' शब्द की व्याप्ति भी अनिश्चित तथा सापेक्षिक है। यह ब्राह्मण-ग्रंथों में प्रयुक्त 'प्राच्य' अथवा ग्रीक "प्रसिथ्रोई" का आधुनिक रूप है जिससे 'मध्यदेश' के पूरव के निवासियों से तात्पर्य है। आज भी कोसल (अवध) के लोग बिहार के निवासियों को 'पुर्विया' कहते हैं, यद्यपि नागरी हिंदी (खड़ी बोली) तथा ब्रजभाषा-भाषी उन्हें ही 'पुर्विया' कहते हैं।

भोजपुरी के अंतर्गत स्वान-भेद से बलियों का नाम भी पड़ गया है, जैसे छपरे जिले की भोजपुरी को 'छपरहिया' तथा बनारस की भोजपुरी को 'बनारसी' बोली कहते हैं। इसी प्रकार बलिया के पश्चिमी तथा आजमगढ़ के पूर्वी क्षेत्र की बोली बंगरखी कहलाती है। इधर बाँगर से उस क्षेत्र से तात्पर्य है जहाँ गंगा का बाढ़ नहीं जाता।

श्री राहुल सांकृत्यायन ने बलिया जिले के तेरहवें वार्षिकोत्सव के अपने अभिभाषण में भोजपुरी भाषा के स्थान पर "मउली" नाम का प्रयोग किया है। 'मउल-

१—देवरी पृष्ठ तथा पृ० सी० बर्नेट कृत कोष जिनमें देवडो-इंडियन लोगों में प्रचलित शब्दों तथा वाक्यों का हिंदी अनुवाद है।

जनपद' युद्ध के समय के सौलह महाजनपदों में से एक था। इसकी ठीक सीमा क्या थी, यह आज निश्चित रूप से नहीं बतलाया जा सकता। जैन कल्पसूत्रों में नव मल्लों की चर्चा है किंतु बौद्ध ग्रंथों में केवल तीन स्थानों—'कुशिनारा', 'पावा' तथा 'अनूपिया'—के मल्लों का उल्लेख है। इनके कई प्रसिद्ध नगरों के भी नाम मिलते हैं, जैसे 'भोजनगर', 'अनूपिया' तथा 'उरुवेल कप'। 'कुशिनारा' तथा 'पावा' विद्वानों के अनुसार युष्कप्रत के गौरक्षपुर जिन्हे में स्थित वर्तमान 'कसया' तथा 'पडरौना' ही हैं। इस संबंध में एक और बात भी विचारणीय है। 'मल्ल' की ही भाँति 'काशी' का उल्लेख भी प्राचीन ग्रंथों में मिलता है। काशी में भी भोजपुरी ही बोली जाती है। अतएव मल्ल के साथ-साथ काशी का होना भी आवश्यक है। राहुल जी ने इस क्षेत्र की भोजपुरी का 'काशिका' नाम दिया है, किंतु भोजपुरी को ऐसे छोटे छोटे टुकड़ों में विभक्त करना अनावश्यक तथा अनुपयुक्त है। आज भोजपुरी एक विस्तृत क्षेत्र की भाषा है, यही कारण है कि प्राचीन जनपदीय नामों को पुनः प्रचलित करने की अपेक्षा इसी का प्रयोग वांछनीय है। इस नाम के साथ साथ भी कम से कम तीन सौ वर्षों की परंपरा है।^१

१—लेखक की कोपिस 'भोजपुरी की उत्पत्ति तथा विकास' की मूद्रिका, पृ० १-१० से

आचार्य वसुबंधु का बोधिविस्तोत्पाद शास्त्र

[श्री अद्वैत त्रैलोक्य]

उपनिषद् के तत्त्वज्ञानियों की परंपरा में जो स्थान ब्रह्म का है, हीनयानी बौद्धों में जो स्थान निर्वाण का है, पौराणिकों में जो स्थान भक्ति का तथा तंत्रिकों में जो स्थान शक्ति का है, ठीक वही स्थान महायानी बौद्धों में बोधिविस्त का है। इन सब वादों का मूल बीज बहुत पुराने युग का है। पर विकसित बोधिविस्तवाद के पूर्ववर्ती ब्रह्मवाद और निर्वाणवाद हैं। भक्तिवाद और बोधिविस्तवाद का विकास बहुत कुछ साथ-साथ हुआ है। इनमें भक्तिवाद की परंपरा एक दीर्घ काल तक चलती रही और आज भी भक्तों के विविध संप्रदायों में किसी न किसी रूप में विद्यमान है। पर बोधिविस्त की साधना बौद्ध सिद्धों के युग (८००-११७५ ई०) में तंत्रिक साधना में घुलमिल गई और बौद्ध धर्म के भारत से लुप्त होने के साथ लुप्त भी हो गई। बौद्धों की तंत्रिक साधना और हिंदू संप्रदाय की शक्ति-साधना परस्पर समान सी हैं, तथा इनका विकास प्रायः साथ-साथ हुआ है और दोनों पर एक दूसरे का प्रभाव भी पड़ा है। ब्रह्मवाद और निर्वाणवाद को पूर्वपक्ष बना कर बोधिविस्तवाद विकसित हुआ है। जो बौद्ध है वह ब्रह्मवाद की नित्य दृष्टि से तो अवश्य दूर भागता है पर निर्वाण या मोक्ष के प्रति उसका मुकाबला बना रहता है, भले ही वह जिस निर्वाण की कल्पना करता है वह उपनिषदों की कल्पना से सर्वथा भिन्न हो। पर वह साधक जिसमें बोधिविस्त उत्पन्न हो चुका है, निर्वाण भी नहीं चाहता। निर्वाण या मोक्ष उसके लिये नीरस है।^१ बोधिविस्त को केंद्र बनाकर ही महायान मार्ग पर चलनेवाले साधक की चर्या का आरंभ और विकास होता है। इस दृष्टि से महायान साधना में बोधिविस्त का अद्वितीय महत्त्व है। पर विशेष रूप से बोधिविस्त का लेख लिखे गए ग्रंथ मूल संस्कृत में लुप्त हो चुके हैं। हाँ, कितने ही प्रक्रम-ग्रंथ चीनी और तिब्बती त्रिपिटकों में अवश्य पाए जाते हैं; फलतः उनके भीतर क्या है, यह तो अब तक अज्ञात है और उस ज्ञान तक पहुँचने के लिये अभी दीर्घ समय और भ्रम की अपेक्षा है। चीनी त्रिपिटक में बोधिविस्त को लक्ष्य करके एक बहुत पुराना प्रकरण-ग्रंथ है। इसका नाम है—का-कु-थि-शिक्ष-चिन्-लुब् (बोधिविस्तोत्पादसूत्र शास्त्र) और इसके मूल लेखक हैं आचार्य वसुबंधु (२८०-३६० ई०)^२ तथा अनुवादक हैं भारतीय पंडित कुमारजीव

१—मुष्यमामेव सज्जेतु मे वे ग्रामोव सागराः ।

तैरेव ननु पर्वानं मोक्षेयारसिकेन किम् ॥ (बोधिविस्तार)

२—कोरबर्ब डू तत्त्वसंग्रह (गायकवाड़ ऑरियंटल सीरीज, जि० ६९),

विजयकोष ग्रन्थमाला लिखित ।

(३८४-४१०) ।^१ लेखक और अनुवादक के बीच लगभग एक शती का अंतर है। वह समय इतना अधिक नहीं है कि ग्रंथ के प्रसार के साथ-साथ उसमें प्रवेशों की आशंका की जाय। इसलिये यह ग्रंथ, जहाँ तक संभावना है, बहुत कुछ अपने परिशुद्ध रूप में कुमारजीब के हाथ लगा होगा।

कुमारजीब का अनुवाद प्रायः तात्पर्यानुवाद हुआ करता है। इसलिये वह मूल के उतना निकट नहीं होता जितना कि शुभान्-बुभाङ्ग का अनुवाद हुआ करता है। फिर भी कुमारजीब के अनुवाद में अपनी विशेषताएँ बनी रहती हैं। उनकी भाषा में सरलता के साथ एक ऐसा लालित्य रहता है कि गद्य में भी पद्य के आनन्द का अनुभव होता है। इसके अतिरिक्त मूल का अभिप्राय विकृत नहीं होने पाता। ये दोनों विशेषताएँ जहाँ भी अनुवाद को सरस और हृदयंगम बना देती हैं, वहाँ यदि उसके मूल का फिर से उद्धार करना अपेक्षित हो तो अनेक कठिनाइयाँ बढ़ जाती हैं। ऐसे किसी ग्रंथ को लेकर जिसका मूल संस्कृत और कुमारजीब का अनुवाद दोनों उपलब्ध हो, यदि हम परस्पर की एक आशावतः तुलना करें तो यह बात स्पष्ट जान पड़ने लगती है कि अनुवाद के सहारे मूल का उद्धार संभव नहीं। हाँ, मूल का अभिप्राय अवश्य जाना जा सकता है। वहाँ जज्ज-ज्जेविका से लेकर कुछ उदाहरणों पर निगाह डाल लेना ठीक रहेगा। 'निवास्य पात्रचीवर-मादाय' का कुमारजीब ने अनुवाद किया है—'चुओ-द, द्वा पुओ'। इस अनुवाद के सहारे यदि फिर प्रत्युनुवाद करें तो होगा—'निवास्य चीवरं, पात्रमादाय'। पर यह दुबारा उद्धार किया हुआ वाक्यांश अपने मूल के वाक्यांश से कितनी ही बातों में भिन्न है। मूल में 'निवास्य' एक पृथक् वाक्यांश है तथा 'पात्रचीवरमादाय' एक पृथक् वाक्यांश है। बौद्ध साधुओं के पहनने के तीन चीवर होते हैं—अंतरवासक, उत्तरासंग और संधाटी। इनमें अंतरवासक नीचे के शरीर में पहनने का वस्त्र है। उत्तरासंग ऊपर के शरीर पर धारण करने की एक विशेष प्रकार की चादर है। संधाटी सामान्यतया न तो पहनी जाती है और न ओढ़ी। वह तो कंधे पर डाल ली जाती है। हाँ, रात को या दिन को लेटते समय सर्दी लगने पर वह ओढ़ी भी जा सकती है। तीन चीवरों की इस व्यवस्था पर ध्यान दें तो 'निवास्य' का अभिप्राय कदाचित् अंतरवासक और उत्तरासंग को पहनना भर था। वहाँ यह बात भी ध्यान देने की है कि प्रेरणार्थक नि + वस् धातु का प्रयोग मुख्यतया अश्वोवस्त्र धारण करने के लिये होता था। ऊर्ध्ववस्त्र धारण करने में यदि उसका प्रयोग हो तो उसे औपचारिक मानना होगा, क्योंकि उत्तरीय धारण करने के लिये प्रा + वृ का प्रयोग देखा जाता है (देखिए 'प्रावरित्वा'—महावस्तु, जि० ३, पृ० २४५, पंक्ति १५)। फलतः नि + वस् धातु का अभिप्राय मुख्य रूप से अंतरवासक पहन लेना ही था। आज भी 'घोतर नेसखें' जैसा मराठी का प्रयोग^२ स्पष्ट बतलाता है नि + वस् धातु अश्वोवस्त्र पहनने में ही व्यवहृत होती थी। हाँ, गौरूप से उत्तरासंग धारण करने में भी उसका

१—नंजोल कैटलॉग नं० १२१८ पृष्ठ अपेंडिक्स १, नं० ५९

२—मराठी भाषा के इस प्रयोग की सूचना के लिये मैं डा० पी० बी० वापट का अत्यंत आभारी हूँ।

प्रयोग होना होगा। इसका अनुमान हमें इस बात से करना पड़ता है कि हम देखते हैं कि उत्तरासंग धारण करने में मुख्य रूप से प्रयोगार्ह प्रा + वृ धातु का प्रयोग विरल है। भिक्षु विनय के अनुसार उपाड़े शरीर तो बाहर जा नहीं सकते, सो उत्तरासंग तो वे धारण करते ही होंगे। पर उसका प्रयच्छल्लेखन करने से यह स्पष्ट है कि नि + वस् से अंतरवासक और उत्तरासंग दोनों का धारण करना समझ लिया जाता होगा। पर भिक्षु अपने तीनों चीवरों में से किसी को छोड़ कर बाहर कहीं नहीं जा सकता। फलतः जब वह भिक्षा के लिये जाता है तो पात्र के साथ तीसरा चीवर भी कंधे पर डाल लेता है। इसी बात को लक्ष्य में रखकर मूल में 'पात्र चीवरमादाय' कहा गया है। पर जो भारतीय भिक्षुओं के पहरावे को ठीक न जानता हो, यह अर्थ शायद ही समझ सके। कदाचित् यही ख्याल करके कि चीनी पाठक बेकार की गड़बड़ में न पड़ें, कुमारजीव ने मूल वाक्य को थोड़ा मरोड़ कर — निवास्य चीवरं, पात्रमादाय' बनाकर चीनी में उसका अनुवाद कर डाला। पर कुमारजीव ने सवा चीनी पाठकों को ध्यान में रखकर मूल में हेरफेर किया हो सो बात नहीं। प्रायः भाषा-तौष्टव एवं पद्यगंधी भाषा के फेर में पड़ कर उन्होंने मूल को कुछ हेरफेर के साथ भाषांतरित किया है। जैसे 'प्रत्यश्रौषीत्' का उन्होंने अनुवाद किया है—युवान्-त्तो-यू-उअन्। यहाँ चार चार अक्षरों का पद्यगंधी वाक्यप्रवाह बना रहे—उसमें कोई कमी न आने पाए—सिर्फ इसी लिये एक क्रियापद का चार क्रियापदों से अनुवाद किया है। इसी अनुवाद का यदि संस्कृत में परिवर्तन करें तो 'कामये, रोचयेऽभिलषामिश्रोतुं' अथवा 'अभिलाषेण इत्या चेच्छामि श्रोतुं' अथवा इसी के समकक्ष कुछ और होगा। पर जो भी अनुवाद किया जाय, 'प्रत्यश्रौषीत्' का भाव उसमें नहीं आता। इस तरह चीनी अनुवादक ने अनुवाद करने में जो स्वच्छंदता का अवलंबन किया है, उसके कारण प्रत्यनुवाद में मूल के शब्द तक पहुँचना बहुत कठिन काम है। फिर पुराने संस्कृत शब्दों के स्थान पर जो प्रतिशब्द चीनी भाषा में रखे गए हैं, उनका कोई ऐसा पूर्ण संग्रह भी नहीं है जो प्रत्यनुवाद में सौंदर्य उत्पन्न करे। चीनी प्रतिशब्द को देखकर संस्कृत प्रतिशब्द खोज लेना काफी जटिल कार्य है। कुमारजीव ने 'निष्पादयति' के लिये चीनी प्रतिशब्द दिया है—चुआङ्-इन्। पर चुआङ्-इन् को देख कर 'निष्पादयति' कभी भी बुद्धि में नहीं फुलता, प्रत्युत 'अलंकरोति' 'बिभूषयति' आदि पद फुलते हैं। जान पड़ता है 'निष्पादयति' को पहले 'अलंकरोति' समझा गया पर 'अलंकरोति' का अर्थ उसके अक्षरानुसार 'अलं=पूर्ण करोति' ही समझा गया। बाद में गौरूप से उसका निरुद्ध अर्थ 'बिभूषयति' भी समझ लिया गया। फिर उसका अनुवाद किया गया जिससे व्युत्पन्न अर्थ निरुद्ध अर्थ के साथ भाषा में न आ पाया। फलतः अनुवाद में दिया पद जितना निरुद्ध लाक्षणिक अर्थ को व्यक्त कर पाता है उतना व्युत्पन्नार्थ को नहीं। इस कारण चुआङ्-इन् को देखकर बिभूषयति या अलंकरोति पद तो ध्यान में आते हैं पर 'निष्पादयति' (=फलति, पूरयति, पूर्ण करोति) जैसे पद ध्यान में नहीं आते। इन सब कारणों से कुमारजीव का चीनी भाषा से मूल तक पहुँचना बहुत कठिन है। मूल का अभिप्राय निरचय ही उनकी भाषा में बना रहता है (वह कभी कभी ही गोल-मोल होता है) अतः उसके प्रत्यनुवाद में मूल की भाषा तक नहीं, मूल के अभिप्राय तक ही पहुँचा जा सकता है।

मूलग्रंथ बोधिचित्तोत्पाद वसुबंधु की रचना है। शास्त्रीय विषय को स्पष्ट और पूर्ण-रूप में व्यक्त करना वसुबंधु स्वयं जानते हैं। जिन्होंने विश्वसिमात्रता सिद्धि और अभिधर्मकोश को देखा है उन्हें इस बात में संदेह नहीं हो सकता। वसुबंधु के समय शास्त्रीय विषयों का संग्रह और प्रतिपादन कारिकाओं में होता था। कारिकाओं द्वारा संक्षेप से विषय को विनिबद्ध करने की प्रणाली का आरंभ नागार्जुन से ही प्रधानतया दिखाई पड़ता है। कारिकाओं की रचना यतः सूत्रों के समान ही परिमित शब्दों में होती है अतः उनपर वृत्ति और भाष्य लिखने की अपेक्षा रहा करती है। वसुबंधु के दोनों (विश्वसिमात्रतासिद्धि और अभिधर्मकोश) शास्त्रीय ग्रंथ कारिकाओं में हैं तथा उनपर वृत्ति और भाष्य हुए हैं। पर उनका ग्रंथ बोधिचित्तोत्पाद कारिकाओं में नहीं है। संपूर्ण ग्रंथ गद्य में है और महायानसूत्र-ग्रंथों के सरल गद्य के ढाँचे में लिखा गया है। कदाचित् इसीलिये इसे चीनी अनुवाद में फा-फु-चि-शिङ्-चिन्-लुङ् (= बोधिचित्तोत्पादसूत्र शास्त्र) कहा गया है। विषय-प्रतिपादन की दृष्टि से यह शास्त्र होते हुए भी अपने सूत्रच्छायापन्न सरल भाषा-प्रवाह के कारण यह सूत्र है। बहुत संभव है कि इसकी कितनी ही सामग्री सूत्रों से बिना उनका उल्लेख किए व्योम की त्यों ले ली गई हो, और इसीलिये इसे सूत्र की ख्याति मिली हो। पर यह बात तब तक दावे के साथ नहीं कही जा सकती जबतक इसका सूत्रों के साथ तुलनात्मक अध्ययन न कर लिया जाय। इस शास्त्र में बारह वर्ग (या प्रकरण) हैं। प्रथम से तृतीय वर्ग तक का भाग वस्तुतः ग्रंथ की अवतरणिका है। प्रथम में अप्येषणा—बोधिचित्तोत्पाद के माहात्म्य को बतलाकर बोधिचित्त उत्पन्न करने की प्रेरणा—है। दूसरे वर्ग का नाम बोधिचित्तोत्पाद है, जिसमें बोधिचित्तोत्पाद में सहायक साधनों का निर्देश है। तीसरा वर्ग 'प्रणिधान' कहा जाता है जिसमें बोधि की प्राप्ति में सहायक णिधानों—संकल्पों का वर्णन है। अंतिम (बारहवाँ) वर्ग ग्रंथ का उपसंहार है जिसमें ग्रंथपाठ से होने वाले पुण्य का वर्णन है। चतुर्थी से नवम वर्गों तक क्रम से १—दान, २—शील, ३—शांति, ४—वीर्य, ५—ध्यान और ६—प्रज्ञा पारमिताओं का वर्णन है। इनके बाद दसवें और ग्यारहवें वर्गों में शून्यवाद का प्रतिपादन है। ग्यारहवाँ वर्ग तो समूचा का समूचा कोई सूत्र ही जान पड़ता है, क्योंकि उसका आरंभ ठीक सूत्रशैली में "एकस्मिन् . . . ये भगवान् विहरतिस्म वेणुवने कलंदक निवाये" वाक्य से हुआ है। प्रथम वर्ग तीर अंतिम (द्वादश) वर्ग भी सूत्रांश ही जान पड़ते हैं। इन वर्गों के कितने ही वाक्यों और वाक्यांशों को पढ़ते समय दूसरे सूत्रों के समकक्ष वाक्य एवं वाक्यांश ध्यान में आए बिना नहीं रहते। कुछ उदाहरण यों हैं—

बोधिचित्तोत्पादसूत्र शास्त्र

एवं विधं भाषितं भुत्वा नोत्रसिष्यंति न
संत्रसिष्यंति न संत्रासमापस्यंति न विलस्यं
नमिष्यंति । [११९]

अन्य ग्रंथ

नोत्रसिष्यंति न संत्रसिष्यंति न संत्रासमा-
पस्यंति । [वज्रच्छेदिका, अनुच्छेद १४]

अहं भगवन् अत्रस्याने नोत्रसिष्यामि'न
संत्रसिष्यामि, न संत्रासमापस्ये । [अष्टसाह-
सिका, सूत्र १६३]

बोधिचित्तोत्पादसूत्र शास्त्र

अन्य ग्रंथ

गंगानदी बालुका समा० [१८]

गंगानदी बालुका समान् [वज्रच्छेदिका

अनुच्छेद १५]

एकैकस्यां संति सहस्रकोटि गंगानदीबालुका-
समा असंख्येषा बुद्ध लोक वातनः । अलिखिते
स्थिता रजांसि भवेयुः । [१८] (अत्र बहुत्वे
रजसामुपमा)

निसाहस्रे महासाहस्रे लोकवातौ पृथिवी-
रजः कचिद् तद्बहु भवेत् । [वज्रच्छेदिका,
अनुच्छेद १३] (अत्रापि बहुत्वे रजसामुपमा) ।

अनुचराया बोधेन प्रतिनिवर्तते । [१२।२]

विवर्तते अनुचरायाः सम्यक्संबोधेरिति
नैतत्स्थानं विद्यते । [सद्धर्मपुंढरीक, पृष्ठ १३३]

यस्मिन् देशे धर्मशास्ता देशयतीदं सूत्रं तस्मिन्
प्रदेशे स्तूपः कारयितव्यः । [१२।३]

यत्र पृथिवी प्रदेशे इदं सूत्रं प्रकाशयिष्यते तैत्थभूतः
स पृथिवी प्रदेशो भविष्यति । [वज्रच्छेदिका,
अनुच्छेद १५]

कुलपुत्राः कुलदुहितरन्वेत् सूत्रमिदं भुत्वा-
रोचयन्ति अनुमोदयन्त्याभार्यं चित्तमुत्पादयन्ति
शतव्यं तैः पूजिता अप्रमेया बुद्धाः । [१२।३]

इमं धर्मपरायं भुत्वानुमोदयिष्यन्ति.....
कृता मे तेन शरीरेषु शरीरपूजा । [सद्धर्म
पुंढरीक, पृष्ठ १३८]

इन तथा इसी तरह के दूसरे वाक्यों से स्पष्ट है कि बोधिचित्तोत्पाद के समूचे के समूचे की अथवा बहुत से अंश की रचना सूत्रच्छायापन्न भाषा में हुई है, और कदाचित् इसी लिये इसे सूत्र कहा गया है। पर इसे शास्त्र क्यों कहा गया ? सूत्रों में विषय का प्रतिपादन क्रम और पद्धति के साथ नहीं होता, प्रत्युत विषय इस तरह विप्रकीर्ण होता है कि उसे समूचा का समूचा बटोरना ही कठिन हो जाता है। पर शास्त्र में यह बात नहीं होती। विषय का निर्देश या उद्देश ठीक ठीक ढंग से होता है विषय का विभाग उद्देश के क्रम से किया जाता है। फिर यदि ऊहापोह और परीक्षा की अपेक्षा होती है तो ऊहें भी उचित स्थान दिया जाता है। इस तरह विषय को एक पद्धति और क्रम के साथ समझना सरल रहता है। यह सब गुण प्रायः इस बोधिचित्तोत्पादसूत्र शास्त्र में पाए जाते हैं। इसलिये जहाँ भाषा के आकार-प्रकार को देखते हुए यह सूत्र है वहाँ विषय प्रतिपादन की दृष्टि से यह शास्त्र है। और इसी लिये इसे सूत्र और शास्त्र दोनों ही कहा गया है।

इस शास्त्र के बारह वर्गों को पढ़कर कुछ न कुछ जिज्ञासा बनी ही रह जाती है। यह ग्रंथ बोधिचित्तोत्पाद के निरूपण में लिखा गया है। फलतः बोधि क्या है ? बोधि के लिये चित्त क्यों और कैसे उत्पन्न करें ? बोधि कैसे प्राप्त हो सकेगी ? ये तीन प्रश्न पाठक के सामने सहज ही उपस्थित होते हैं। इन तीनों प्रश्नों में से, बोधि के लिये चित्त क्यों और कैसे उत्पन्न करें ? इस प्रश्न का बहुत कुछ उत्तर मिल जाता है। बोधि कैसे प्राप्त होगी ? इस प्रश्न का भी बहुत कुछ समाधान हो जाता है। पर बोधि क्या है, इसका साफ साफ पता आदि से अंत तक नहीं चल पाता। ऐसा क्यों हुआ ? आचार्य की अकुरालता वो इसमें कारण नहीं है, क्योंकि कोरा में उन्होंने बोधि का लक्ष्य किया है। पर वहाँ बोधि का लक्ष्य किया

बिना ही उन्होंने क्यों बोधिचित्त से होने वाले फल का वर्णन किया है ? क्यों बोधिचित्त के उपाय को बतलाया है ? जान पड़ता है कि महायानियों की बोधि की परिभाषा उतनी सरल नहीं थी कि आचार्य उसे 'इदमित्थं' रूप से बतला देते। जैसा कि मैंने आरंभ में ही निर्देश किया है, 'बोधिचित्त' का महायानियों में वही स्थान है जो महायानेतर संप्रदायों में ब्रह्म, निर्वाण, भक्ति, एवं शक्ति का है। जिस प्रकार ब्रह्म आदि का लक्षण 'इदमित्थं' रूप से करना सहज नहीं है, ठीक उसी तरह बोधि का भी लक्षण करना सहज नहीं है। इसलिये आचार्य ने अनुमान की शैली द्वारा 'बोधिचित्त' को समझाने का प्रयत्न किया है। यह शैली ठीक बादरायण के ब्रह्म-लक्षण करने की शैली के समान है। ब्रह्म की जिज्ञासा करनी चाहिए। पर ब्रह्म क्या है ? इसपर बादरायण कहते हैं कि इस विश्व का जन्म आदि जिससे होता है वह ब्रह्म है [ब्रह्मसूत्र १।१।१, २]। इस लक्षण से ब्रह्म का हमें पता नहीं चलता। हाँ, हम इतना अवश्य जान लेते हैं कि यह विश्व जिसके कारण है वह ब्रह्म है। आचार्य वसुबंधु ने भी यही ढंग अपनाया है। बोधिचित्त क्या है, इसे उपमा और अनुमान द्वारा वे समझाते हैं—“महासमुद्र जब आदि में आविर्भूत होता है तब जान लेना चाहिए कि वह अधम, मध्यम, उत्तम मूलश्रवणी एवं अनृत्य चित्तामणि, रत्न, और मुक्ताओं का आकर होता है, क्योंकि इन रत्नों की उत्पत्ति समुद्र से होती है। बोधिसत्त्व के चित्तोत्पाद भी ऐसे ही होते हैं। जब आदि में बोधिचित्त उत्पन्न होता है तब जान लेना चाहिए कि वह देव, मनुष्य, आबक, प्रत्येक बुद्ध, बोधिसत्त्व, सब कुशल धर्म, ध्यान, और प्रज्ञा की उत्पत्ति का आकर होता है [१।१२]। यहाँ स्पष्ट है कि आचार्य बोधि का 'इदमित्थं' लक्षण न कर अनुमान द्वारा उसकी ओर संकेत भर करा देना चाहते हैं कि विश्व में जो कुछ शुभ या कुशल है वह जिससे उत्पन्न होता है वह बोधिचित्त है। फलतः बोधि एक ऐसा आकर्षण केंद्र हुआ कि जहाँ हुआ चित्त उस ओर झुका—जहाँ हममें उसके प्रति भावना उत्पन्न हुई, सभी प्रकार के कुशल धर्म उत्पन्न होने लगते हैं। आचार्य ने ओर भी इसी तरह के एक-आध अनुमानों और दृष्टांतों में बोधिचित्त की ओर संकेत किया है। इन सब अनुमानों और दृष्टांतों से यह तो जान पड़ता है कि बोधि, जिसका लक्ष्य करके बोधिचित्त उत्पन्न होता है, कुछ है तो अवश्य, पर वह क्या है ? कैसी है ? यह आकांक्षा बनी रहती है। आचार्य ने 'इदमित्थं' रूप से लक्षण करके क्यों उस आकांक्षा को निवृत्त नहीं किया ? वस्तुतः बौद्धों के लिये बोधि का 'इदमित्थं' रूप से लक्षण करना उतना ही कठिन है जितना कि वेदान्तियों के लिये ब्रह्म का। ब्रह्म का लक्षण 'सच्चिदानंद स्वरूप' वेदांत संप्रदाय में मान्य है। पर यह लक्षण भी भावात्मक नहीं है। व्याख्याकारों ने इसकी व्याख्या अभावपरक की है। 'सत्' 'नास्तित्व' का अभाव है, 'चित्' जडत्व का अभाव है, 'आनंद' दुःख का अभाव है। ब्रह्म का यह लक्षण अभावात्मक विशेषणों द्वारा केवल ब्रह्म की ओर संकेत करता है। पर वह संकेत स्वयं अधूरा है और इसीलिये अंतर्नीगता 'नेति नेति' के द्वारा ब्रह्म की ओर संकेत करते हुए हमारे ब्रह्मविद् अपने अनुमानों के अधूरेपन को छिपाते नहीं, प्रत्युत और भी ढोल पीट पीट कर कहने लगते हैं कि हम उसे बतलाने में असमर्थ हैं। महायान ग्रंथों में भी यही बात है। बोधि का अभावात्मक विशेषणों द्वारा संकेत है—“सुभूति, क्या मानते हो, है कोई वह धर्म जिसे लयान्त

ने दीपंकर तथागत के पास से अनुत्तर सम्यक् संबोधि करके बूझा हो ?" ऐसा कहने पर आयुष्मान् सुभूति ने भगवान् से यह कहा—भगवन्, जैसा मैं भगवान् के भाषण का अर्थ जानता हूँ, भगवन्, वह कोई धर्म नहीं है जिसे तथागत ने अर्हत्, सम्यक् संबुद्ध दीपंकर तथागत के पास से अनुत्तर सम्यक् संबोधि करके बूझा हो। ऐसा कहने पर भगवान् ने आयुष्मान् सुभूति से कहा—ऐसा हो है सुभूति, ऐसा ही है। वह कोई धर्म नहीं है जिसे तथागत ने अर्हत् सम्यक् संबुद्ध दीपंकर तथागत के पास अनुत्तर सम्यक् संबोधि करके बूझा हो। सुभूति, यदि तथागत ने कोई धर्म बूझा होता तो दीपंकर तथागत मेरे ऊपर भविष्यवाणी न करते कि माण्यवक, तू अनागत काल में अर्हत् सम्यक् संबुद्ध शाक्यमुनि नामक तथागत होगा। यतः वह कोई धर्म नहीं है जिसे अर्हत् सम्यक् संबुद्ध तथागत ने अनुत्तर सम्यक् संबोधि करके बूझा हो, अतएव दीपंकर तथागत ने मेरे ऊपर भविष्यवाणी की कि माण्यवक, तू अनागत काल में अर्हत्, सम्यक्संबुद्ध शाक्यमुनि नामक तथागत होगा। वह किस हेतु ? 'तथागत' यह सुभूति, भूततथता (शून्यता) का अधिवचन (वक्तृत्व नाम) है। तथागत' यह सुभूति, अनुपादचमत्ता का अधिवचन है। तथागत' यह सुभूति, धर्मोच्छेद का अधिवचन है। वह किस हेतु ? यह सुभूति, अनुपाद है जो परमार्थ है। जो कोई सुभूति, ऐसा कहे कि अर्हत्, सम्यक्संबुद्ध तथागत ने अनुत्तर सम्यक्संबोधि बूझी, वह शूट कहेगा, वह सुभूति, मुझे मूठो बात से बदनाम करेगा। वह किस हेतु ? वह कोई धर्म नहीं है जिसे तथागत ने अनुत्तर अनुत्तर सम्यक्संबोधि कर के बूझा हो। जो सुभूति, तथागत ने धर्म बूझा था बखाना उसमें न सत्य है न मूठ। इसलिये तथागत कहते हैं कि सब धर्म बुद्ध धर्म हैं। वह किस हेतु ? 'सब धर्मों' को सुभूति, तथागत ने न-धर्म कहा है। इसलिये सब धर्म बुद्ध धर्म कहे जाते हैं (वज्रच्छेदिका, अनुच्छेद १७)। बोधि के इन अभावपरक विशेषणों का ध्यान रखत हुए आचार्य ने कोरा में बोधि-लक्षण किया है—'ज्ञानानुत्पादयो ज्ञानं बोधिः' (६।६७)। पर इस ग्रंथ में बोधि का लक्षण नहीं किया। ऐसा क्यों हुआ ? साधक बोधि के लिये श्रम करता है, बोधि के निमित्त अपने शरीर, अपने भोग-विलास, और अपने त्रंकात्मिक शुभ का निष्कावर करने के लिये तैयार रहता है; क्या वह यह सब ऐसी बोधि के लिये करता है जो अभाव रूपिणी है—जो नहीं के बराबर है ? कदाचित् नहीं। साधक को यदि पढ़ें हो मालूम रहे कि उसका बोधि 'खसम' है—'शून्य' है, 'नहीं के बराबर' है, तो कदाचित् हो उसका प्रवृत्ति सर्वस्वत्याग का आदर्श सिखाने वाली महादान साधना का और हा। जिस साधना के लिये कुलपुत्र घरबार का सुख छोड़कर कठिन जीवन बिताते हैं, अपने दुःख को तृणवत् समझ परदुःख को ही अपना दुःख मान निरंतर परोकार में लगे रहते हैं, वह साधना निश्चय ही अप्रमेय गुणों वाली है, निश्चय ही उसका फल अभावरूपिणी बोधि नहीं है। इसलिये आचार्य बोधि का 'इवमित्यं' लक्षण न कर बोधिसाधना के, बोधिचित्त के, फलों का वर्णन करते हैं और साधक को उठने भर से प्रयोजन है। रोगों को यह जानने की इच्छा नहीं होती

कि ओषधि कैसे बनी है, और क्या है। उसे तो इतने से ही प्रयोजन होता है कि उसका रोग ओषधि से चला जाय। ठीक इसी तरह साधक को जगत् के दुःखरूपी रोग की ओषधि बोधि भर से प्रयोजन होता है। वह क्या है? और कैसी है? आदि बातें गौण हैं। यह सब ध्यान में रखकर आचार्य ने जो बोधि का लक्षण न कर उसका फलमुखने निर्देश किया है वह निष्प्रयोजन नहीं है। बोधि का साक्षात् लक्षण न कर के भी आचार्य ने उसकी ओर संकेत किया है—“पुरुष यदि प्राप्ति के लिये बोधिचित्त उत्पन्न करता है तो जानना चाहिए कि उस पुरुष का जराभरण नहीं छूटता। वह बोधि तक नहीं पहुँचता। वह किस हेतु? बोधिचित्त की प्राप्ति भी तो प्राप्तिदृष्टि है.....आत्मदृष्टि है.....जीवदृष्टि है.....संक्षेप से कहें तो जो कुछ पाने की दृष्टि है वह आसंग है, (आसक्ति) है। चित्त का आसंग ही तो मिथ्या दृष्टि है।”

“पुरुषः प्राप्तिहेतोरुत्पादयति चेद् बोधिचित्तं.....ज्ञातव्यं न स पुरुषः प्रजहाति जरा-मरणं। न च गच्छति बोधिं। तत्कस्य हेतोः। बोधिचित्तं प्राप्तिरप्यस्ति प्राप्तिदृष्टि.....आत्मदृष्टिः.....जीवदृष्टिः.....संक्षेपत उच्यते यत्किञ्चित् प्राप्तव्यं दृष्टिः सर्वमेष आसंगः। चित्तासंग एवोच्यते मिथ्या दृष्टिः।” (११३)

अस्तु। बोधिचित्त का कोई ऐसा लक्षण जिससे लोग उसे कुछ प्राप्तव्य वस्तु समझें अथवा सर्वथा उसे अभावरूप समझें, साधक के लिये उपादेय नहीं हो सकता। प्राप्तव्य वस्तु की ओर उसका राग होना सहज है। सर्वथा अभाव की ओर उसका मुकाब नहीं हो सकता। सो इन्हीं दोनों बातों को दृष्टि में रखकर कदाचित् आचार्य ने बोधि का ‘इदमित्थं’ रूप से लक्षण नहीं किया है।

बोधिचित्त क्यों और कैसे उत्पन्न करें? इस प्रश्न का उत्तर पहले, दूसरे, और तीसरे बर्गों में दिया गया है। जिस प्रकार यह (पृथिवी-) लोक सब प्रकार के जीवों को, उनकी नेकी-बुरी की ओर ध्यान दिए बिना, आश्रय देता है, बोधिचित्त भी उसी तरह सब जीवों को आश्रय देता है (११६)। संसार में प्राणियों का कोई पार नहीं है, बोधिचित्त की उत्पत्ति का भी कोई पार नहीं है (११७)। अपार प्राणियों को आश्रय देने के लिये अपार बोधिचित्त का उद्भव चाहिए ही। जिस प्रकार प्राणियों के भौतिक शरीर की रक्षा और विकास के लिये इस (पृथिवी-) लोक की अपेक्षा होती है, वैसे ही उनके सांस्कृतिक एवं मानसिक विकास के लिये इस लोक में बोधिचित्त का उद्गम होना भी अपेक्षित है। चूंकि बोधिचित्त का प्रयोज अपार प्राणियों का हित करना है, इसलिये जहाँ उसका उद्भव हुआ नहीं कि उससे अपार प्राणियों को अपने विकास के लिये प्रेरणा मिलती है। बोधिचित्त के इस आदर्श से यदि हम उपनिषदों के मोक्ष और स्वर्गों के निर्वाण की तुलना करें तो स्पष्ट मान्य होता है कि मोक्ष या निर्वाण का आदर्श केवल अपने दुःख दूर करने का आदर्श है। इसलिये वह व्यक्तिगत स्वार्थ-पूर्ति का आदर्श है, भले ही वह स्वार्थ ऐहिक न होकर पारलौकिक हो। पर-सेवा या पर-सुख के लिये जीवन लगा देने का वह आदर्श नहीं है। स्वर्गों ने कहा भी है—

“असदस्यं परत्येन बहुनापि न हापये ।

अतदसममिज्ञाय सदत्ययसुतो सिवा ॥” —(बम्मपद)

“दूसरे का स्वार्थ कितना ही अधिक क्यों न हो, अपना अर्थ न छोड़े । अपने अर्थ को जानकर अपने आपके अर्थ में लगा रहे ।”

आत्मस्वार्थ के आगे परस्वार्थ की उपेक्षा करना तथा निर्वाण या मोक्ष जैसी वस्तु के लिये जीवन गँवाना बोधिसत्त्व का आदर्श नहीं है । उसका तो सर्वस्व परार्थ के लिये है और यदि परार्थ हो गया तो उसे संतोष हो जायगा कि उसका अपना ही अर्थ पूरा हो गया है । और इसी लिये बोधिचित्त उत्पन्न करते हुए प्रणिधान करता है—

“कामये यदहं सर्वसत्त्वेषु बोधिचित्तमुत्पाद्य, नित्यं परिपालयितुं (तान् सत्त्वान्), परिहरेयमात्मलाभं, प्रयच्छेयमप्रेयसुखानि, उत्सृजेयमात्मभावं धनानिचोदरेयं सत्त्वानुद्वहेयं सद्धर्मम् ।” (३।२)

“कामना करता हूँ कि सब प्राणियों के निमित्त बोधिचित्त उत्पन्न कर, (उन प्राणियों का) नित्य पालन करने के लिये अपने लाभ को निछावर कर दूँ, (उन्हें) अपार सुख दूँ, अपने जीवन और धन का उत्सर्ग कर डालूँ । प्राणियों का उद्धार करूँ । सद्धर्म को धारण करूँ ।”

बोधिचित्त कैसे उत्पन्न होता है ? आरंभ आरंभ में उसकी उत्पत्ति के लिये कुछ कारण तो होने चाहिएँ ? दूसरे वर्ग में ऐसे कारणों को जिनसे बोधिचित्त का आदि में उदय होता है, गिनाया गया है । यहाँ इतना और समझ लेना आवश्यक होगा कि महायान के अनुसार बोधिचित्तोत्पत्ति का अभिप्राय सुप्त बोधिचित्त का जागृत होना भर ही है । क्योंकि कुछ इनेगिने महापातकी पुरुषों को छोड़कर महायान के अनुसार बोधिचित्त अपने सुप्तावस्था में सभी प्राणियों में विद्यमान होता है । बोधिचित्त जब अपने हेतु प्रत्ययों से उत्पन्न हो गया तब सत्त्व साधारण सत्त्व नहीं रहता । वह बोधि सत्त्व हो जाता है । बोधिसत्त्व किस प्रकार संकल्प करता है, इसका वर्णन तीसरे वर्ग में है । इन संकल्पों में उसका प्रधान संकल्प होता है कि मैं अपने शरीर और धन का प्राणियों के लिये उत्सर्ग कर डालूँ, जैसा कि ऊपर के उद्धरण से प्रकट है । ऐसा संकल्प कर वह बोधि के लिये प्रयत्न करता है ।

बोधि की प्राप्ति षट् पारमिताओं से होती है । पारमिताओं का वर्णन आचार्य ने बहुत हृदयंगम रीति से किया है । बोधिसत्त्व पहले दान पारमिता का अभ्यास करता है और अपना सब कुछ दे डालता है । पर सर्वदान क्या है ? “सर्वदान न बहुधनं किन्तु दानचित्तं” (४।६) । हृदय में स्वायत्त वस्तु के प्रति अद्वेयभावना न रहना ही सर्वदान है । और वही दान पारमिता की पूर्ति है । आचार्य शांतदेव ने यही बात और भी स्पष्टरूप से कही है—“यदि जगत् को अवरिद्र बनाकर दान पारमिता की पूर्ति मानी

जाय तब तो यह मानना पड़ेगा कि अतीव जुद्धों ने उसे पूरा नहीं किया, क्योंकि जगत तो आज भी दरिद्र है। सब प्राणियों के निमित्त दान फल के साथ सर्वस्व दान देने वाले चित्त द्वारा दान पारमिता का पूर्ण होना कहा गया है। इसलिये वह चित्त ही है।”

“अदरिद्रं जगत् कृत्वा दानपारमिता यदि ।

जगहरिद्रमद्यापि सा कथं पूर्वतापिनां ॥

फलान् सह सर्वस्वत्यागचित्तजनेऽविले ।

दानपारमिता प्रोक्ता तस्मात् सा चित्तमेव तु ॥ —बोधिचर्यावतार ५।९, १०

शील पारमिता का वर्णन करते कहा गया है कि बोधिसत्त्व का शील असाधारण शील होता है। उसकी समानता न तो अर्हत् के शील से की जा सकती है और न प्रत्येक बुद्ध के शील से। असाधारणता के कारण ही ऐसे शील का ग्रहण करना साधु शीलग्रहण कहलाता है क्योंकि इस प्रकार के शील से वह सब सत्त्वों को ला भी बनाता है—

“बोधिसत्त्व आचरति शीलं श्रावक प्रत्येक बुद्धावेणिकं । अवैशिकत्वात्तुच्यते साधुशीलग्रहणं । साधुशीलग्रहणत्वात् करोति सर्व-सत्त्वौल्लाभिनः ।” (५।८)

यह तो हुआ बोधिसत्त्व का विकसित शील। उसका आरंभिक शील है छोटे से छोटे पाप से भी डरना—

“जुद्रेष्वपि पातकेषु चित्तेन बिभेति ।” (५।९)

बोधिसत्त्व को शीलचर्या प्राणिहित के लिये होती है। अपनी शीलचर्या द्वारा उसे उत्तम लोक पाने की आशा कभी नहीं रहती—

“बोधिसत्त्वो गृह्णन् परिशुद्धशीलं न प्रतिष्ठितो भवति काम धातौ न च रूप धातौ नापि च प्रतिष्ठितो भवत्यरूपधातौ ।” (५।१०)

ज्ञाति पारमिता के वर्णन में बोधिसत्त्व की ज्ञाति के अनुपमेय आदर्श की प्रतिष्ठा करते हुए कहा है कि यदि कोई पुरुष मारता पीटता या गाली-गलौज करता है तो उसे पागला समझ कर चूमा कर देना चाहिए। अपने संतोष के लिये तो यह समझ लेना चाहिए कि यह सब उसके पुरबले कर्मों की देन है। (६।६, ७)

वीर्यपारमिता का वर्णन करते कहा गया है कि बोधिसत्त्व का आरंभिक वीर्य यह है कि वह अपने लक्ष्य से पीछे नहीं हटता। पर उसका विकसित वीर्य तो अपर्यत है। ध्यान पारमिता के संबंध में बड़ी गहनपूर्ण बातें कही गई हैं। उन्हें तो योगी ही समझ सकेंगे। पर ध्यान का सर्वमाधारण के लिये भी उपयोग है। ध्यान का अभ्यास करते हुए “बोधि-सत्त्व लोक में विचरता हुआ लोक में आसक्त नहीं होता। इस तरह ध्यान करते हुए एकका

त्रिष्व स्थिर और शांत रहता है (८।१९) । ध्यान से होनेवाला इतना लाभ भी कम लाभ नहीं है । रहस्यवादी के लिये तो ध्यान ही सब प्रकार की दिव्य शक्तियों का साधन है । उससे दिव्य भोज और दिव्य वस्तु उत्पन्न होते हैं जिनसे वह अत्यंत दूर की बात सुन सकता है, अत्यंत दूर की चीज देख सकता है, दूसरे के चित्त की बात जान सकता है, अतीत जन्मों का स्मरण कर सकता है तथा और भी अनेक चमत्कार दिखा सकता है (८।१०) ।

पारमिताओं में ध्यान पारमिता और प्रज्ञा पारमिताएँ अनेकों मतवादी से भरी हुई हैं । ध्यान पारमिता जहाँ केवल साधना का क्षेत्र है वहाँ प्रज्ञा पारमिता बौद्धिक व्यायाम का क्षेत्र है । आदिम प्रज्ञाचित्त में सत्-असत् के विवेचन की क्षमता रहती है । अ्यों अ्यों उसका विकास होता जाता है, वह जगत् को उभ रूप में नहीं देखती जिस रूप में एक साधारण मनुष्य देखता है । सच कहें तो साधारण लोग जिस रूप में जगत् को देखते हैं, प्रज्ञाचित्त मनुष्य सर्वथा उससे विपरीत ही उसे देखता है । साधारण लोग कुशल, अकुशल, आत्म, अनात्म आदि को अलग अलग वस्तु समझते हैं और वह भी समझते हैं कि वे कोई वस्तु हैं, पर प्रज्ञा का जिसमें विकास हो चुका है वह सभी कुशल, अकुशल, आत्म, अनात्म को एक देखता है । उनमें उसे कोई पारम्परिक विशेषता नहीं दिखाई पड़ती—

“परयति सर्वे कुशलमकुशलमात्मानमनात्मानं” “शून्यमशून्यं—
एकलक्षणमलक्षणम् ।” (९।७)

और इसी लिये वह समझता है कि उनमें कोई धर्म (= सत्ता या भाव) नहीं है—

“न च तत्र धर्मा इत्युच्यतेऽलक्षणम्” (९।७)

जिसमें इस प्रकार की दृष्टि है उसके मन को ढाबाँझोल होने का अवकाश ही कहाँ ? चित्त के संमुख भाव या अभाव कुछ हो तभी तो उसमें चोभ संभव है । आचार्य शांतदेव ने कहा है कि मति के सामने जब भाव और अभाव दोनों ही नहीं रहते तब वह दूसरी गति के अभाव में शांत हो जाती है—

“यदा न भावो नाभावो मतेः संतिष्ठते पुरः ।

तदान्यगन्धमावेन निरालंबा प्रशान्तिरिति ॥”—बोधिचर्यावतार, (९।१५)

इस तरह पारमिताओं का वर्णन कर प्रज्ञापारमिता के प्रसंग में शून्यवाद की ओर केवल इलका सा इंगित कर उसके बादवाले दो वर्गों में शून्यवाद का प्रतिपादन किया है और फिर बादवाले अंतिम वर्ग में ग्रंथ के पठन-पाठन से होनेवाले पुण्य का निर्देश कर ग्रंथ का उपसंहार किया है । शून्यवाद का प्रतिपादन बहुत कुछ सूत्रशैली में हुआ है । इसलिये उसमें इतने प्रौढ़ तर्क नहीं दिखाई पड़ते जितने नागार्जुन की विप्रश्न-व्याचर्यानी में ।

इस छोटे से प्रकरण-ग्रंथ द्वारा यदि हम आचार्य की धार्मिक या दार्शनिक विचारधारा के विषय में जानना चाहें तो विशेष रूप से कुछ नहीं जान सकते। आचार्य की प्रतिभा बहुमुखी थी और उन्होंने विभिन्न मतवादों के संग्रह में ग्रंथ लिखे हैं। फलतः उनका मत क्या था यह जानना कठिन है। आचार्य की छोटी सी जीवनी, जिसका श्रीनी अनुवाद परमार्थ ने किया था, हमें प्राप्त है। उसके अनुसार पहले वे सर्वास्तिवादी (सौत्रांतिक, थे और बाद में महायानी (योगाचार) बन गए। उनके इस प्रकरण में महायान का प्रतिपादन है, पर इसमें योगाचार मत की छाया तक नहीं पड़ने पाई है, क्योंकि इसमें “चित्तमपि शून्यम्” कहकर यह स्पष्ट कर दिया है कि वह चित्त को शून्य न माननेवाले योगाचारों से भिन्न मत का प्रकरण-ग्रंथ है। इस प्रकरण की दार्शनिक विचारधारा माध्यमिकों के शून्यवाद के अनुसार है। परवर्ती विद्वानों में हम बाचस्पति मिश्र को देखते हैं कि उन्होंने परम्पर विरुद्ध मतवाले दर्शन ग्रंथों पर टीकाएँ रची हैं। जिस दर्शन पर वे टीका करते हैं उसी के मतवाद का मंडन करते हैं और उस दर्शन से विपरीत मतवाद का खंडन किया करते हैं। इस तरह उन्होंने प्रायः सभी का मंडन और खंडन किया है। आचार्य वसुबंधु के प्रकरण-ग्रंथों में यही बात दिखाई पड़ती है। जिस मतवाद के प्रतिपादन में वे ग्रंथ लिखते हैं उसका ही ठीक ठीक वर्णन करते हैं। इस दृष्टि से उन उन मतवादों को जानने के लिये आचार्य के ग्रंथ बड़े काम के हैं। और इसीलिये उनकी जीवनी संक्षेप कहा है—

“आचार्य की सब कृतियों का अर्थ परम शोभन होता था। देखने एवं सुननेवाले को (उनपर) श्रद्धा न हो, यह नहीं हो सकता था। इसलिये भारत तथा सीमांत तक महायान एवं हीनयान के अभ्येताओं के लिये आचार्य की कृतियों अभ्ययन का आधार थी।”

ॐ परमार्थ रचित वसुबंधु की जीवनी का मूल चीनी से अविच्छन्न अनुवाद “विशाल भारत” के सन् १९४७ वं अक्टूबर संक में निकल चुका है।

वाल्मीकि-आश्रम सीतामढ़ी

[श्री किशोरोलाल गुप्त]

आदिकवि ने भारत के किस पुण्यस्थल पर काम-भोहित कौच के लोड़े को कूर एवं हृदयहीन व्याघ्र द्वारा शराहत होते हुए देखा ? किस स्थान पर उनकी मूल भारती ने, उनके हृदय की कोमल करुणा ने, उनके 'शोक' ने अपनी अभिव्यक्ति 'मा निषाद' बाड़े प्रसिद्ध 'श्लोक' के रूप में की ?

सीताजी ने दूसरे बनवास के अपने कठिन दिन कहाँ बिताए ? लवकुश कहाँ उत्पन्न हुए ? लवकुश का श्रीरामचंद्र की सेना से वह प्रसिद्ध युद्ध कहाँ हुआ जिसमें राम-दल के सभी महारथी—शत्रुघ्न, लक्ष्मण, भरत, हनुमान, जामवंत, अंगद, सुग्रीव—पराजित हुए ? कुश ने कहाँ पर राघव के मत्तदल-करीबर को अंकुश देकर फेरा ? सबसे अधिक महत्वपूर्ण प्रश्न है संसार का आदि काव्य—रामायण—कहाँ पर विरचित हुआ ?

इन सभी प्रश्नों का समाधान हो जाय, यदि ज्ञात हो जाय कि आदिकवि महर्षि वाल्मीकि का पावन तपोवन कहाँ था। हमारे बहुत से प्राचीन स्थानों का पता नहीं लगता। एक ही स्थान होने का गौरव कभी कभी कई स्थान लेना चाहते हैं, जैसे—

मैं पुनि निज गुह सन सुनो, कथा सो सुकरखेत ।

समझी नहिं तसि बालपन, तब अति रहेउँ अचेत ॥

इस दोहे में आया हुआ सुकरखेत भी विवाद का विषय बन गया है। कुछ लोग पटा जिले के अंतर्गत गंगातट-स्थित सोरों को यह गौरव देते हैं। सोरोंवाले तो यह भी कहते हैं कि गोसाईजी भी यहीं पैदा हुए थे। कुछ लोग गोंडा के अंतर्गत सरयूतट पर स्थित सुकरखेत को यह गौरव प्रदान करते हैं। पिछले दिनों हिंदी और अंगरेजी के पत्रों में महर्षि भरद्वाज के आश्रम को लेकर विद्वत्तापूर्ण विवादात्मक लेख लिखे गए थे जिसमें बंगाल के वर्तमान गवर्नर एवं युक्तान्त के तत्कालीन न्याय-मंत्री डाक्टर कैलाशनाथ फाटजू ने भी भाग लिया था। इसी प्रकार दुर्वासा ऋषि के निवास-स्थान के विषय में भी दो स्थानों की चर्चा सुनी जाती है। एक स्थान है इलाहाबाद जिले में अवध तिरहुत रेलवे के रामनाथपुर स्टेशन के पास; यहाँ प्रतिवर्ष नागपंचमी को ऋषि दुर्वासा का मेला लगता है। दूसरा स्थान है आजमगढ़ जिले में तमसा नदी के किनारे। इसका उल्लेख श्री गुरुभक्त सिंह ने अपनी सुंदर काव्यकृति 'विक्रमादित्य' में किया है। इसी प्रकार वाल्मीकि-आश्रम का निर्णय करना भी विवाद से खाली नहीं है।

अबभूवि के 'अन्तर रामचरित' के परायण्य से प्रतीत होता है कि वाल्मीकि का

आश्रम दक्षिण में कहीं दंडकारण्य के आसपास था; क्योंकि जब श्रीरामचंद्र राणूक का वध करके छोटे हैं और पंचवटी-स्थित अपने प्राचीन आश्रम को देख सीता की सुधि कर नेत्रों में नीर भर लाते हैं, तब सीताजी की परम प्यारी सखी वासंती द्वारा उन्हें सीताजी का दर्शन सुलभ होता है।

गोस्वामी तुलसीदास रामचरितमानस में वाल्मीकि और राम के मिलन का उल्लेख करते हैं। भरद्वाज जी से मिलकर राम-सीता-लक्ष्मण जब चलना चाहते हैं तब महर्षि उन्हें यमुना-तट तक पहुँचाने आते हैं। यमुना पार होने पर इस त्रिमूर्ति को एक अज्ञातकुलरहील तापस मिलता है—स्वर्गीय शुक्रजी के अनुसार इस तापस के रूप में गोसाईंजी ने स्वयं अपनी अर्द्धांजलि अपने इष्टदेव के चरणों में समर्पित की है। यहाँ से भागे बढ़ने पर ग्राम-वधुओं का झुंझुंकार, समुत्सुक, संवेदनात्मक, सहृदय एवं मधुर प्रसंग आता है। उनसे मिलते-जुलते हुए आगे बढ़कर संध्या समय बटवृत्त तक पहुँचते हैं। वहाँ रात्रि थापन करने के अनंतर दूसरे दिन प्रातःकाल वाल्मीकि-आश्रम पर पहुँचते हैं—

शुचि सुंदर आश्रम निरधि, हरये राजिव नैन ।

मुनि रघुवर आगमन मुनि, आगे आए लैन ॥

मुनि कहैं राम दंडवत कीन्हा । आशीर्वाद विप्रवर दीन्हा ॥

देखि राम छवि नवन जुबाने । करि सन्मान आश्रमहि आने ॥

मुनिवर अतिथि प्राण प्रिय पाए । तब मुनि आसन दिए छुहाए ॥

कंदशूल फल मधुर मँगाए । सिब सौमित्र राम फल खाए ॥

इसके पश्चात् श्रीरामचंद्र ने अपनी सारी कथा वाल्मीकिजी से कह सुनाई और आपने रखने के लिये उचित स्थान पृच्छा—

अब जहाँ राउर आयमु होई... ..

तहाँ रवि बविर परम तुषशाला । वास करौ कबु काल कृपाला ॥

श्रीरामचंद्र जी की यह बात सुनकर महर्षि ने उत्तर दिया —

पूछेउ मोहि कि रहीं कहैं, मैं पूछत सकुचाउँ ।

जहँ न होउ तहँ देहु कहि, उमहि दिलावौ ठाउँ ॥

× × ×

यश तुम्हार मानस विमल, इतिनि जीदा जासु ।

मुकारल गुण गय चुगहि, बसहु राम हिय तासु ॥

× × ×

कह मुनि सुनहु भाउकुल नायक । आश्रम कहीं समब सुखदायक ।
चित्रकूट गिरि करहु निबाध । तहँ तुम्हारे सब भौंति सुपाध ॥

× × ×

चित्रकूट महिमा अमित, कही महा मुनि गाह ।
आय नहाने सरितवर, सीप सहित दोउ भाह ॥

इस अंतिम बोहे से प्रतीत होता है कि बाल्मीकि-आश्रम से चित्रकूट कोई बहुत दूर नहीं था और वहाँ से चलकर संभवतः दोपहर का स्नान इन तीनों पथिकों ने चित्रकूट में बहनेवाली मंदाकिनी में किया ।

महाकवि केशव ने रामचंद्रिका में अयोध्याकांड की कथा को यों ही चलता किया है । उसमें जब गंगा-यमुना पार होने का प्रसंग नहीं है तो वाल्मीकि-मिलन तो दूर रहा । हाँ, श्री मैथिलीशरण गुप्त ने साकेत में तुलसीदास की भौंति इस वनयात्रा का वर्णन किया है । साकेत में, रहने का स्थान बाल्मीकि से न पूछकर प्रयाग ही में भरद्वाज से पूछ लिया गया है—

“ऐसा वन निर्देश कीजिए आन हमें
जहाँ सुमन सा जनक-मुता का मन रहे ।”

× × ×

“चित्रकूट तब तात तुम्हारे योग्य है
जहाँ अचल सुख, शांति और आरोग्य है ।”
“जो आशा” कह राम सर्व्व प्रयाग से
चित्रकूट की ओर चले अनुराग से
दिलला आप मार्ग आप मुनिवर उन्हें
मिली सर्व्व की मुता वन्य धुनिवर उन्हें ।

× × ×

करके यमुना-स्नान, विलम बट के तले
लक्ष्मण, सीता, राम विकट वन को चले ।

× × ×

चल यो सब बाल्मीकि महाद्विजे से मिले,
ध्यानधूर्ति निज प्रकट प्राप्त करके लिले ।
वे ह्यो कविद्वन्द्वदेव करा पर वन्य वे,
वे नायक नरदेव अपूर्व्व अनन्य वे ।

“कवे, दाशरथि राम आष कृतकृत्य है,
करता तुम्हें प्रणाम सपरिकर भृत्य है।”
“राम, तुम्हारा वृत्त आप ही काम्य है
कोई कवि बन जाय, सहज संमान्य है।”
आए फिर सब चित्रकूट मोदितमना,
जो अट्ट गढ़ गहन वन-श्री का बना।

साकेत के अनुसार भी वाल्मीकि-आश्रम चित्रकूट के पास, चित्रकूट और यमुना के बीच कहीं था। कुछ पता नहीं, अब चित्रकूट और यमुना के बीच कोई स्थान वाल्मीकि-आश्रम के नाम से प्रसिद्ध है या नहीं। संभवतः ऐसा कोई स्थान अब नहीं है और गोसाईं तुलसीदास के समय में भी ऐसा कोई स्थान नहीं था। मैथिली बाबू ने तुलसी की परंपरा पर चलकर चित्रकूट और यमुना के बीच वाल्मीकि-आश्रम का वर्णन किया है और संभवतः तुलसीदासजी ने भी अपने पूर्व से चली आती हुई किसी परंपरा का अनुसरण करके ही वाल्मीकि-आश्रम का यह वर्णन किया है। जैसा कि ऊपर कहा गया है, भवभूति के अनुसार तो वाल्मीकि-आश्रम और भी दृष्टिगोचर होना चाहिए।

‘रामचरितमानस’ के अतिरिक्त ‘कवितावली’ में भी गोसाईं जी ने ‘वाल्मीकि-आश्रम’ का वर्णन तीन कवित्तों में किया है—

जहाँ वाल्मीकि भए व्यास तैं मुनींद्र साधु,
‘भरा मरा’ जपे मुनि सिष अधि सात की।
सोच को निवास लवकुस को जनम-बल,
‘तुलसी’ छुवत छौह ताप गरे गाल की॥
बिष्टप - महीप सुरसरित - समीप सोई,
सोताबर देखत पुनीत होत पासकी।
बारिपुर दिगपुर बीच बिलसति भूमि
अंकित जो जानकी-चरन जलजात की॥ ११८ ॥
मरकत-वरन परन, फल मानिक-से
लसै जटा-जूट अनु रल बेध हर है।
सुखमा को देख, कैनों सुकृत-सुमेर, कैनों,
संपदा सकल मुद-मंगल को पर है॥
देख अमिमत जो समेत-प्रीति सेइए,
प्रीति मानि ‘तुलसी’ विचारि काको पर है।
सुरसरि निकट सोहाबनि अबनि सोई,
राम रमनी को बट कलि कामस्तव है॥ ११९ ॥

देवधुनी पास, मुनिवास, छी-निवास जहाँ,
 प्राकृत हूँ बट बट बसत पुरारि है ।
 जोग अप जाग को विराग को पुनीत पीठ,
 रागिन पै सीठि बीठि बाहरो निहारि हैं ॥
 'आवधु' 'आदेस' बाबा 'मलो मलो' 'भावसिद्ध',
 'दुलसी' विचारि जोगी कहत पुकारि हैं ।
 राम-भगहन को लो कामतक तें अधिक,
 सिय-वर सेए करतल फल बारि हैं ॥ १४० ॥

इन कवित्तों से सिद्ध है कि बाल्मीकि-आश्रम की पवित्र भूमि गंगा-तट पर है, या उसके अत्यंत निकट है । दोनों कवित्तों में इसका उल्लेख है—

- (१) बिटप महीप सुरसरित समीप सोई
- (२) सुरसरि निकट सोहावनी अवनि सोई
- (३) देवधुनी पास

रामचरितमानस एवं साकेत वर्णित बाल्मीकि-आश्रम गंगा से बहुत दूर है, गंगा और इसके बीच प्रसिद्ध यमुना भी आ गई हैं । निश्चय ही रामचरितमानस का बाल्मीकि-आश्रम और कवितावली का बाल्मीकि-आश्रम एक ही नहीं हैं ।

पहले कवित्त में गोसाईंजी ने बाल्मीकि-आश्रम की भौगोलिक स्थिति पर भी पूर्ण प्रकाश डाल दिया है । वे स्पष्ट शब्दों में कहते हैं—

‘बारिपुर दिगपुर बीच विलसति भूमि’

स्वर्गीय लाला भगवानवीनजी ने कवितावली में इस छंद की टीका करते हुए इस स्थान का परिचय भी दिया है । उनके अनुसार यह स्थान इलाहाबाद और बनारस को मिलानेवाली अवध चिरहुत रेलवे के इलाहाबाद जिले के भीटी स्टेशन से प्रायः चार मील दक्षिण गंगा जी के तट पर स्थित है । लालाजी ने स्थान-निर्देश तो कर दिया है, उसका वर्तमान नाम नहीं बताया है । इस स्थान को आजकल ‘सीतामढ़ी बनकट’ या केवल ‘सीतामढ़ी’ कहते हैं ।

सीतामढ़ी बनारस राज्य के अंतर्गत भदोही जिले में गंगा के उत्तरी किनारे पर स्थित है । गोसाईंजी ने बाल्मीकि-आश्रम की जो भौगोलिक स्थिति बताई है, वह सीतामढ़ी पर पूर्ण रूप से घट जाती है । यह गंगाजी के किनारे है, साथ ही वह ‘बारिपुर’ और ‘दिगपुर’ स्थानों के बीच में स्थित भी है । आजकल ‘बारिपुर’ को ‘बारीपुरा’ कहते हैं । वह सीतामढ़ी के पूर्व में एक मील की दूरी पर गंगा-तट पर ही स्थित है । यहाँ एक रूप भी है जो दूर से दिखाई देता है । जनसाधारण इसे ‘तोला’ कहते हैं ।

‘दिगपुर’ को आजकल ‘डीह’ कहते हैं। यह भी गंगा-नद पर ही है। यह ऊँचाई पर बसा है इसी से इसका नाम ‘डीह’ है। ‘दिगपुर’ का ‘पुर’ निकल गया है और ‘दिग’ का अपभ्रंश ही ‘डीह’ है।

गोसाईंजी ने संभवतः सीतामढ़ी की यात्रा की थी और कुछ दिन इस सिद्धपीठ में वे रहे भी थे, तभी वे इसकी सूझ भौगोलिक स्थिति का विवरण दे सके हैं। यदि वे इस कोने में पड़े हुए तीर्थस्थान में न आए होते तो वे इसका माहात्म्य भी वर्णन न करते। गोसाईंजी सीताराम के अनन्य भक्त थे और उनसे संबंधित स्थानों की यात्रा उन्हें अवश्य की होगी। संभवतः कभी कारी से प्रयाग या प्रयाग से कारी आते हुए उन्होंने सीतामढ़ी का भी दर्शन किया रहा होगा और इसी सिलसिले में वे बिज्याचल, अष्टभुजी एवं मिर्जापुर भी गए रहे होंगे।

सीतामढ़ी का अर्थ है सीताजी की मढ़ी या मठ—सीताजी का तप-स्थान। आस-पास के देहात में लोग इस स्थान को सीताजी के ही नामे जानते हैं। जनसाधारण तो वाल्मीकि का नाम भी नहीं जानते और इस स्थान को सीता के द्वितीय वनवास के स्थान के नाम से जानते हैं। इस स्थान पर एक कच्चा घर है जिसका कुछ अंश ईंट का भी बना हुआ है। इस ईंटवाले अंश में सोता, लव, कुश और वाल्मीकि की मूर्तियाँ प्रतिष्ठित हैं। इसके आसपास नार-खोर हैं। कुछ दूर पर जो बस्ती है उसको बनकट कहते हैं। स्पष्ट है कि यहाँ पहले बन था और उस बन को काटकर यह गाँव बसाया गया है। इस बनकट गाँव में भदोही जिला-बोर्ड की ओर से एक प्राइमरी स्कूल चल रहा है।

सीताजी की स्मृति में आषाढ़ शुक्ल नवमी को हरसाल यहाँ पर मेला लगता है। लोग इसे ‘रामनवमी’ का मेला कहते हैं। कुछ पता नहीं इस तिथि को राम-नवमी क्यों कहते हैं? रामनवमी तो चैत सुदी नवमी को कहते हैं, क्योंकि उस दिन श्रीरामचंद्र अयोध्यापुरी में अवतीर्ण हुए थे। संभवतः सीता राम में विशेष भेद न करके लोग इस तिथि को भी रामनवमी कहने लगे। पता नहीं सीताजी की स्मृति को बनाए रखने के लिये यही तिथि क्यों चुनी गई। हो सकता है सीताजी इसी तिथि को वाल्मीकि-आश्रम में आई हों; हो सकता है इसी दिन लव-कुश का जन्म हुआ हो; हो सकता है, सीताजी इस दिन अपनी माता पृथ्वी के उदर में समा गई हों। मंदिर से पश्चिम जो बड़ा नाला गंगाजी में गिरता है उसके विषय में लोग कहते हैं कि लव-कुश की विजय के पश्चात् जब रामचंद्रजी सीताजी को पुनः ग्रहण करना चाहते थे तो सीताजी के अनुरोध पर वहाँ पृथ्वी फट गई थी; उससे अपनी दुलारी बेटी का दाखल दुख न देख गया और सीताजी वहाँ अवधान हो गई। श्रीरामचंद्रजी ने पृथ्वी के गर्भ में विनीत होती हुई अपनी प्रेयसी और पतिप्राणा पत्नी की केशराशि को ही पकड़ पाया। सीताजी तो हाथ न लगीं, केवल उनके केश राम के हाथ आए। ये ही केश कुश और कास के रूप में उड़ नाले के दोनों ओर अत्यधिक मात्रा में उगे हुए हैं—येसा जनसाधारण का विश्वास है।

ग्राम्य जनता का एक और विश्वास है कि इस मेले के दिन सीतामयी में कुछ न कुछ बूँदाबूँदी अवश्य होती है; जब आषाढ़स्य प्रथम दिवसे' काला बादल नहीं दिखाई देता और एक एक करके आषाढ़ के दिन भीतते जाते हैं तब लोगों की प्रतीक्षातुर आँखें इसी दिन का रास्ता देखने लगती हैं। संभवतः इस बूँदाबूँदी का संबंध सीताजी के आँसुओं से है। उस दिन सीताजी की स्मृति में निर्दय आसमान आँसू बहा देता है। ओ हो, इस दिन हरसाल पानी बरसता हुआ देखा गया है।

यह स्थान अत्यंत रमणीक है और चारों ओर वृक्षों से घिरा हुआ है। मंदिर के आसपास बट-वृक्ष हैं जो सीताजी के लगाए कहे जाते हैं। गोसाईंजी ने भी सीता-वट की अमित प्रशंसा कवितावली के कवित्तों में की है। वर्तमान बट-वृक्ष इतने पुराने नहीं हैं कि यह कहा जा सके कि ये सीताजी के करकमलों द्वारा रोपे गए रहे होंगे। ये वृक्ष तो तीन सौ वर्ष भी पुराने नहीं प्रतीत होते। तुलसीदासजी ने जिस सीता-वट की प्रशंसा की है, वह इनका पूर्वज रहा होगा। हो सकता है सीताजी ने यहाँ बट-वृक्षारोपण किया हो और ये बट वृक्ष उसी पुण्य वृक्ष की संतानें हों।

सीतामयी के दक्षिण में गंगाजी की पवित्र धारा है। मंदिर में पुजारी लोग रहते हैं। मंदिर के साथ निर्वाह के लिये बनारस राज्य की ओर से संभवतः कुछ भूमि भी लगी हुई है। आज से प्रायः बीस वर्ष पहले इस मंदिर में सशस्त्र डाका पड़ा था। सीताजी के सारे वस्त्रालंकार तथा उनकी सोने की आँखें भी डाकू ले गए। मंदिर को बहुत कुछ श्री तमी से चली गई।

ऐसा प्रतीत होता है कि गोसाईंजी के समय में यह प्रसिद्ध सिद्धपीठ भी था और अनेक योगी-यती तपस्या करने के लिये यहाँ आया करते थे। पर अब यहाँ योगी-यतियों का जमघट नहीं है। एक पुजारी यहाँ रहता है और कभी कभी दो चार साधु-संन्यासी रमते हुए आते हैं और दो चार दिन विरमते हुए चले जाते हैं।

इस पवित्र स्थल की दशा अत्यंत शोचनीय है, यद्यपि काशी-नरेश तक इस पुण्य भूमि का दर्शन कर अपने को कृतार्थ मानते हैं। यह जीर्णोद्धार, खपरैलों वाला मंदिर न तो आदि कवि वाल्मीकि के गौरव के अनुकूल है, न उन महासखी सीता के और न महावीर के समान वीर को बाँध लेनेवाले उन महावीर बालक कुश और लव के।

मानस दर्शन

[श्री रामनरेश वर्मा]

मानस दर्शन इटली के मूर्धन्य विद्वान् वेनेडेट्टो क्रोचे के विशिष्ट दर्शन की संज्ञा है। इस दर्शन में उन्होंने इस विश्व के जड़ और चेतन—इन युगल उपादानों को क्रमशः द्रव्य तथा मन शब्दों से अभिविहित किया है। उनके अनुसार द्रव्य सर्वथा निर्जीव, निष्क्रिय एवं स्वरूपहीन है। इसके विपरीत मन जीवस्वरूप, गतिशील तथा साँचेवाला अर्थात् अमूर्त को मूर्तरूप देनेवाला है। भारतीय दर्शनों में विशेषतः वेदांत ने क्रोचे के द्रव्य की ही भाँति जड़ को निर्जीव और निष्क्रिय माना है परंतु उसे स्वरूपहीन नहीं कहा। इसी प्रकार उसने चेतन को मन की तरह जीवस्वरूप तथा गतिशील बताया किंतु उसमें साँचे की स्थिति नहीं रही।^१ आधुनिक वैज्ञानिकों ने जगत् के मूल कारण 'एलेक्ट्रॉन्स' का अनुसंधान कर लिया जिसे सैकड़ों वर्ष पूर्व परमाणुवादी नैयायिकों ने उद्घोषित किया था—“अणुवः सर्वशक्तिवाग्देदसंसर्गवृत्तयः”, पर उन्होंने भी जड़ में अरूपत्व का दर्शन नहीं पाया। अतः क्रोचे के दर्शन की मूल भित्ति है जड़ या द्रव्य को रूपहीन तथा चेतन अथवा मन को साँचेवाला मानना। रूपहीनता एवं साँचे की कल्पना अनन्यथासिद्ध है—द्रव्य में अरूपत्व मानने के कारण ही मन में साँचे की कल्पना करनी पड़ी। बात यह है कि व्यवहार-जगत् में हमें सत्तात्मक अर्थान् ठोस रूपों की उपलब्धि होती है, अतएव रूपहीन द्रव्यों से अनुभूति की संगति मिलाने के लिये रूपों के साँचे की कल्पना मन में करनी पड़ी। हमारे यहाँ बृहदारण्यक उपनिषद् में कुछ इस प्रकार की चर्चा चली है—“बह आदित्य किसमें प्रतिष्ठित है ? दोनों नेत्रों में। नेत्र किसमें प्रतिष्ठित हैं ? रूपों में। (मनुष्य) आँखों से ही रूपों को देखता है। रूपों की अवस्थिति कहाँ है ? हृदय में। हृदय द्वारा ही रूपों का ज्ञान होता है। हृदय में ही रूप प्रतिष्ठित हैं।”^२ इस प्रसंग में आए हुए हृदय से क्रोचे के मन की

१—अस्तु कथन को अलंकार भाषा में समझना चाहिए, क्योंकि वेदांत की शास्त्रीय दृष्टि से तो जड़ एवं चेतन का विभेद भी अशुद्ध है—‘एकमेवाद्वितीयम् नेहानास्ति किञ्चन’ की जिस शक्ति में प्रतिष्ठा है उसमें उक्त भेद असंगत है। इसी प्रकार चेतन में गतिशीलता—क्रिया-कारिता—भी उपपन्न नहीं हो सकती, क्योंकि आत्मतत्त्व कृत्स्न है। फिर भी वेदांत उसी चेतन की मात्रा नामक शक्ति में क्रियाकारिता मानता है, अतः प्रसंग में उपचार से गतिशीलता का व्यवहार किया गया है।

२—य आदित्यः कस्मिन् प्रतिष्ठित इति ऋषीणां कस्मिन् ऋषुः प्रतिष्ठितमिति रूपेणैति ऋषुणाहि रूपाणि पश्यति कस्मिन् रूपाणि प्रतिष्ठितानि हृदय इति होवाच हृदयेनहि रूपाणि जानाति हृदये होव रूपाणि प्रतिष्ठितानि।

—बृहदारण्यक उपनिषद्

सम्मानना पाई जा सकती है। परंतु वस्तुस्थिति ऐसी है नहीं, क्योंकि उपनिषद् :अध्यात्म-विषय-परब्रह्म हैं जिससे उनकी धारणा तर्क बुद्धि से परे है।^१ तथा परमार्थ से व्यवहार का प्रकट अंतर जिन्हें मान्य न हो उन्हें वेदांत से टकर लेनी चाहिए। साथ ही यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि क्रोचे बुद्धि से परे किसी लोकातिक्रम वा विधा-लीत तत्त्व को स्वीकार नहीं करते। अतः यह सिद्ध हो गया कि क्रोचे का मन साँचेवाला है तथा द्रव्य स्वरूपहीन होते हैं। इसका समर्थन अन्य दर्शन नहीं करते।

क्रोचे के अनुसार उपर्युक्त द्रव्यों की ज्ञप्ति के लिये कल्पना करना होगा कि मन ज्ञाता है तथा द्रव्य ज्ञेय। जब रूपहीन द्रव्य मानव मन के समक्ष उपस्थित होता है तभी मानस व्यापार आरंभ हो जाता है। इस व्यापार के कारण ही रूपहीन द्रव्य साँचेवाले मन से तादात्म्य ग्रहण कर रूपवान् बनता है। तत्पश्चात् उसके सुसंपूर्ण रूप की उपलब्धि होती है।^२ उदाहरणार्थ एक ऐसे दृश्य की कल्पना कीजिए जिसमें आकाशपट्टी एक विरा में सूर्य की रंगीन रश्मियों से अनुरक्त हो रही है और दूसरी ओर अभ्रखंडों के आवरण में म्लानमुख तारापति बाक्यी के आसग का प्राप्त करने के लिये विह्वल हो रहे हैं। समस्त दिगतरालों से नवप्रभात के अभिनदन में खेचर-बंदियों की बधाइयाँ मुखरित हो रही हैं और इधर सस्वेदोमोद्गमा तृणधरा भगवती भागीरथी के कलकल स्वन में स्वर मिलाकर अपना संपूर्ण वैभव देवता के चरणों में बिखेर रही है। समस्त विश्व नव जागरण में परिणत हो रहा है। अब यदि क्रोचे के अनुसार इस दृश्य की व्याख्या की जाय तो यह सारा दृश्य मानस व्यापार में ही पर्यवसित होगा, क्योंकि अपने मूल रूप में यह दृश्य कलाकार के मानस जगत् के रूपहीन भाव या द्रव्य के रूप में ही स्थित था, केवल मानस व्यापार के चमत्कार से ही इस रूप में अभिव्यंजित हुआ—अपने सुसंपूर्णरूपत्व का प्राप्त हुआ। इस सुसंपूर्ण रूप को हम जगत् में सत्तात्मक रूप कहेंगे हैं। अतः मानस व्यापार के लिये द्रव्य की नितांत आवश्यकता है। परंतु मन ही अपन व्यापारों की शक्ति से उस वस्तु की उपस्थिति करता है जिसे हम सत्ता शब्द से अभिव्यक्त करते हैं।^३ क्रोचे की इस सत्ता से मिलने जुड़नेवाला सत्ता का कल्पना भारतीय दर्शन-श्रृंखला के विज्ञानवादियों ने की थी। जगें हार्थो उससे भी इसका पर्याय्य देख लेना चाहिए।

विज्ञानवाद एकमेव 'आलय विज्ञान' की सत्ता स्वीकार करता है। यही सत्ता माद्य

१—अचिन्त्याः सत्तु ये भावाः न तांस्तर्केण योजयेत् ।

प्रकृतिव्यः परमत्तु तदचिन्त्यस्य कलकलम् ॥

२—Matter attacked and conquered by form, gives place to concrete form.
—दत्तवैदिक, पृ० ९

३—Without matter, however, our spiritual activity would not have its abstractions to become concrete.
—वही, पृ० ९

(विषय) तथा ग्राहक (विषयी) —इन द्विविध रूपों में प्रतिभासित होती है।^१ विषय पक्ष में 'आत्म्य विज्ञान' के घटपटादिक असंख्यों अर्थात् रूप होते हैं पर विषयी पक्ष में यह चेतन से संबद्ध होने पर 'चित्त', मनन करने के कारण 'मन' तथा विषय-महीता होने के कारण विज्ञान कहलाता है।^२ यह प्रत्येक व्यक्ति में पृथक् पृथक् रह कर भी समष्टि चेतन का प्रतीक है। नित्य परिणामी होते हुए भी इसकी क्रिया-संतति कभी विच्छिन्न नहीं होती। सृष्टि का आरंभ ही इसकी क्रिया का प्रारंभ था, तथा सृष्टि का अंत ही इसकी क्रिया का विराम होगा। प्रतिमान या प्रतिभासित होनेवाली वस्तुओं की भिन्नता एवं बहुलता के कारण यह भिन्न अथवा बहुल भले ही प्रतीत हो, पर उसमें किसी प्रकार का भेद कभी उत्पन्न नहीं होता।^३ अतः विज्ञानवादियों का यह परिनिष्ठित मत है कि यह संसार मन का खेल है, केवल चित्त या विज्ञान ही वास्तविक सत्ता है। वही जगत् के विभिन्न रूपों में — कभी देह या उपभोक्ता के रूप में तथा कभी भोग अथवा उपभोग्य के रूप में — दिखाई पड़ता है —

दृश्यते न विद्यते वाशं चित्तचित्रं हि दृश्यते ।

देह भोगप्रतिष्ठानं चित्तमात्रं वदाम्यहम् ॥

क्रोचे विज्ञानाद्वैतियों की भाँति समस्त विश्व के विसर्ग की शक्ति मन में नहीं मानते। उनका जीवस्वरूप, गतिशील और सँचेवाला मन निर्जीव, निष्क्रिय तथा रूपहीन द्रव्य के साक्षात्कार करने पर ही व्यापारवान् होता है, अन्यथा नहीं; एवं मानस व्यापार के फलस्वरूप ही हमें रूपवान् या सत्तात्मक द्रव्यों की उपलब्धि होती है। अतः इससे दो निष्कर्ष निकलते हैं।

(१) पहला निष्कर्ष तो यह है कि मन और द्रव्य अपनी मूल अवस्था में परस्पर भिन्न गुण-धर्मों से युक्त दो स्वतंत्र पदार्थ हैं। पर क्रोचे स्पष्ट कहते हैं कि केवल चेतन अथवा मन ही सत्तात्मक तत्त्व है। उनके व्याख्याकार तथा समर्थक विलक्षण कार भी इसका मंडन करते हैं।^४ अतएव वक्त निष्कर्ष तथा क्रोचे के सिद्धांत में विरोध दिखाई पड़ेगा। किंतु यह आभास मात्र है — विचार-भेद पर दृष्टि रखने से परिहृत हो जायगा। क्रोचे की

१—चित्तमात्रं न दृश्योऽस्ति द्विधा चित्तं हि दृश्यते ।

प्राज्ञाग्राहकभावेन शाश्वतोपदेष्टकारणम् ॥ —लंकावतार ३।६५

२—चित्तमात्रविज्ञानं मनो यन्मननात्मकम् ।

गृह्णाति विषयान् येन चिज्ञानं हि तदुच्यते ॥ —लंकावतार गाथा, १०२

३—बुद्धिरूपमेकं हि वस्तुस्ति परमार्थतः ।

प्रतिमानस्य नानात्वाच्चैकत्वं विद्वन्पते ॥ —सर्वसिद्धान्तसंग्रह, १।१।६

४—There is but one reality . . .

—'विज्ञानको क्रोचे', पृ० ४

कल्पना है कि मन में सुसंपूर्णता—सत्तात्मकता—तथा द्रव्य में भावात्मकता रहती है; सुसंपूर्ण सत् है एवं भावात्मक असत्, जैसा कि उनके नामों से ही स्पष्ट है। परंतु यदि हम इस कल्पना को थोड़ी देर के लिये हटाकर 'द्रव्य की उपस्थिति होने पर ही मानस व्यापार प्रारंभ होता है' इस उक्ति पर विचार करें तब निश्चित रूप से हमें द्वैत सत्ता स्वीकार करनी पड़ती है। हमारे इस पक्ष का समर्थन भी कार के इन शब्दों से हो जाता है कि क्रांचे इस निष्क्रिय तत्त्व द्रव्य को औपाधिक विचार के स्वीकार करते हैं परंतु निश्चित रूप से उसकी कोई सुसंपूर्ण सत्ता नहीं मानते।^१ कार के इस कथन से संदेह उत्पन्न होता है कि क्या क्रांचे मानस द्रव्य तथा भौतिक द्रव्य—इन दोनों में कहीं भी सुसंपूर्णता नहीं मानते? यदि ऐसी बात मान भी लो जाय तो क्रांचे के इस वाक्य से विरोध घटित होता है कि द्रव्य अपनी भावात्मकता में यंत्ररूपता है, निष्क्रियता है।^२ क्योंकि जब द्रव्य को भावात्मकता है तो वह सुसंपूर्णता की ही होगी। ऐसा तो हो नहीं सकता कि भौतिक द्रव्य भी भावात्मक हो और मानस द्रव्य उसकी भावात्मकता हो। स्वयं क्रांचे ने जिस प्रकार स्वयंशक्तियों के स्वयंप्रकाश का, विचारों के विचार का खंडन किया है उसी प्रकार भावात्मकता की भावात्मकता भी खंडित है। अतः भौतिक जगत् को सुसंपूर्णता मानते ही क्रांचे को दो सत्ताएँ स्वीकार करनी पड़ेंगी। अब यदि कहा जाय कि मानस दर्शन में भौतिक द्रव्यों का पचड़ा क्यों लाया जा रहा है? उत्तर है—द्रव्य को ठीक ठीक समझने के लिये। क्रांचे एक स्थान पर कहते हैं कि द्रव्य वह भावात्मकता है जो सौंदर्यात्मक ढंग से—मानस व्यापार से विजृम्भित न का गई हो।^३ यहाँ फिर प्रश्न होता है कि ये द्रव्य रूपवान् हैं या अरूप। क्रांचे महाशय इन्हें अरूप मानते हैं, यह आरंभ में ही कहा जा चुका है। किंतु तनिक भी ध्यान देने पर विदित हो जायगा कि द्रव्य रूपवान् ही होते हैं। यह पहले सिद्ध किया जा चुका है कि क्रांचे को भौतिक जगत् का सुसंपूर्णता माननी ही पड़ेगी, क्योंकि तभी उस जगत् को छापें मानस भावात्मकता के रूप में समझित होती रहेगी और तभी सब मनुष्यों में उनकी एकरूपता रहेगी। कहा जा सकता है कि एकरूपता की बातें कहाँ से आ गई? उत्तर है, क्रांचे के प्रस्तुत वाक्य से—काव्यात्मक वस्तु सभी की चेतना में अनुत्प्लूत रहती है, केवल अभिव्यंजना या रूढ़ ही कवि उत्पन्न करता है।^४ ये ही भावात्मक छापें किसी की चैतन्य प्रक्रिया का विषय होकर अभिव्यंजित होता हैं तथा कलाएँ कहलाती हैं एवं उस व्यक्तिकी कलाकार का पदबो से बिभूषित करती हैं। अब प्रकृत प्रसंग पर आइए। इन मानस भावात्मक छापों तथा भौतिक वस्तुओं का क्या

१—He admits it (passive element) as a limiting concept but denies to it any positive, any concrete reality. —बरी, पृ० ११

२—Matter in its abstraction is mechanism, passivity .. —एस्थेटिक्स, पृ० ९

३—Matter is the emotivity not aesthetically elaborated —बरी, पृ० २५

४—Poetical material permeates the soul of all; the expression alone that is to say the form makes the poet. —बरी, पृ० ३९

संबन्ध है ? विषयविषयभाव ही न ? फिर इन भावात्मक छायाँ—मानस द्रव्यें—को अरूप कैसे कहा जा सकता है ? उदाहरण के लिये सूर्योदय का दृश्य लीजिए। इसका अंतःसंस्कार, प्रभाव, छाया सभी के मन में है। जब पूर्वोदाहृत अभिव्यंजना अथवा अन्य कोई अभिव्यंजना कलाकार प्रस्तुत करता है तब भावुक के चेहरे ही प्रभाव प्रबुद्ध हो जाते हैं। इसी चमत्कार से सहृदय का मन नाच उठता है। सूर्योदय का जो प्रभाव मन में पड़ा था उसका कोई न कोई रूप अवश्य था। यदि उसको हम रूपहीन कहें तो आनंद-विमुग्ध होकर कहीं गई इस उक्ति का कि कवि ने स्वाभाविक चित्रण प्रस्तुत किया है, कोई अर्थ न रह जायगा। इसी उदाहरण में नहीं, प्रस्तुत संस्कृत साहित्य की किसी भी मार्मिक स्वभावोक्ति के परीक्षण में इसी निष्कर्ष पर पहुँचना होगा कि कवि ने जो रूप उपस्थित किया है वह हमारे हृदय में स्थित मूर्ति से मिलावा-सुलझता है। अतः भौतिक जगत् की पकड़ी हुई मानस भावात्मकता निश्चित रूप से रूपिणी होती है। यह अवश्य है कि सहृदयनिष्ठ रत्यादिक भावों का कोई मूर्त रूप नहीं होता, पर उनके भी आलंबन मूर्त ही होते हैं; इसीसे निराकार भी भावों से संबद्ध होने पर साकार हो उठता है। संभव है कि कुछ लोग उसे विराट् रूप में लें, पर साकार तो वह होता ही है। उन भावों को उद्भक्तावस्था में लाने के लिये विभा-वादिकों की मनोरम संघटना का श्रेय कवि को ही है। इस दृष्टि से कवि के कर्म काव्य में अभिव्यंजना की सुक्ष्मता प्रमाणात होती है, किंतु सहृदय पक्ष से देखने पर अभिव्यंग्य विशेषतः भाव, स्थायी भाव अथवा रस की प्रधानता ठहरती है। अस्तु, उक्त निष्कर्ष के प्रसंग में इस विवेचन का प्रयोजन यह है कि न तो क्रांचे ने, और न उनके समर्थकों ने ही प्रतिष्ठित अनुभूत होनेवाली द्रव्य की इस स्थिति का विचार किया। पर यह अनुभवसिद्ध पक्ष है—हम से कम इसारी यही धारणा है।

(२) दूसरा निष्कर्ष यह है कि किसी प्रकार द्रव्य और मन का सन्निधान चटित होने पर द्रव्य के रूप की उपस्थिति में मन की कारणता है। इसमें विज्ञानवाद से सूत्रम अंतर यह दिखाई पड़ता है कि विज्ञानवाद चित्त के अतिरिक्त किसी की सत्ता मानता ही नहीं, पर क्रांचे का सिद्धांत द्रव्य को मन से भिन्न मानकर भी उसकी रूपोपलब्धि में मन का हाथ बताता है। विज्ञान के प्रतीकत्व और क्रियाव्यतिष्ठान्तर से क्रांचे के मन की संगति हो सकती है, परंतु जहाँ विज्ञानवाद नानार्थत्व को अग्र्यस्त मानकर अपना काम कुछ दूर तक चला लेता है वहाँ क्रांचे का वाद तत्त्वदृष्टि से उतनी दूर तक भी साथ नहीं दे पाता। कहने के लिये तो क्रांचे भी कहते हैं कि सौँचा (मन) सदा एकरस रहता है, केवल द्रव्यों की विभिन्नता के कारण ही ज्ञान के आकार परिवर्तित हुआ करते हैं।^१ परंतु यहाँ प्रश्न उपस्थित होता है कि द्रव्यों की विभिन्नता का कारण क्या है ? या तो वे स्वतः अनेक तथा परस्पर भिन्न गुणधर्मों वाले होते हैं अथवा एक होते हुए भी किसी अन्य कारण से इसमें

१—It is the matter, the content that differentiates one of the intuitions from another, form is constant : it is spiritual activity, while matter is changeable.

अनेकत्व तथा विभिन्न गुणवर्णनत्वं उत्पन्न हो जाते हैं। पदका पक्ष इसलिये संभव नहीं है कि वैसा मानने से निर्जीवत्व, निष्क्रियत्व एवं अरूपत्व, ये सामान्य धर्म कहे ही नहीं जा सकते थे। जैसे वृक्षत्व, घटत्व आदि धर्मवाले वृक्ष, घट आदि का कोई सामान्य धर्म नहीं बतलाया जा सकता; हाँ, रत्नेबादि चामत्कारिक पद्धतियों को छोड़कर। अब यदि हम द्वितीय पक्ष से समाधान करना चाहें तो भी बात नहीं बनती, क्योंकि अन्य कारण केवल साँचा ही ठहरता है जिसमें ढलकर द्रव्य रूपवान् होते हैं—उनका शुद्धत्व विकृत हो जाता है। यदि यह साँचा एक ही है और द्रव्य भी एक ही है तो नानार्थत्व की उपपत्ति नहीं बैठती। यदि कहेँ साँचा एक ही है पर द्रव्य अनेक हैं, निर्जीवत्वादि लक्षणरूप से निर्दिष्ट हैं, तब भी बात नहीं बनती; क्योंकि जब अनेक रूपहीन भी एक ही साँचे में ढाळे जायेंगे तब उनमें नानारूपत्व कैसे सिद्ध होगा? यदि यह कहेँ कि मन में साँचे अनेक हैं और द्रव्य एक ही है पर साँचा विशेष प्राप्त होने पर विशिष्ट रूप में भासित होता है, तब यह कठिनाई उपस्थित होगी कि जो वस्तु हमें एक समय में कुछ दिखाई दी थी उसे दूसरे समय दूसरा दिखाई पड़ना चाहिए था। पर अनुभव इसके विरुद्ध है। कहा जा सकता है कि श्रृंगारी कवि स्त्री का ऐसा मखशिख-वर्णन प्रस्तुत करता है जिसमें मन रमता है, पर विरागी कवि वसी स्त्री का सांगोपांग ऐसा धीमत्स चित्र उपस्थित करता है जिससे मन घृणा से भर जाता है।^१ इसका क्या रहस्य है? उत्तर है कि इसका कारण रूप का परिवर्तन नहीं अपितु उसी रूप से विरोधी भावों का उद्भाषन है। अस्तु अब यदि कहा जाय कि द्रव्य भी अनेक हैं तथा उनके साँचे भी मन में अलग अलग एवं प्रतिनियत हैं तथा द्रव्य स्वभावानुसार हो अपने अपने साँचे ग्रहण कर रूप, तदनंतर सुसंपूर्ण रूप में—सत्तात्मक रूप में—अभिव्यंजित होते हैं तो बात बन सकती है। साँचे को एक, तथा दर्पणस्थानीय मानकर भी काम चलाया जा सकता है पर क्रोचे इसे स्वीकार नहीं करेंगे; और यदि मान भी लें तो भंग्यंतर से उन्हें लोकव्यवहार तथा दार्शनिक परंपरा के एकदेश को, अर्थात् प्रत्येक द्रव्य का अपना व्यवस्थित रूप है इस बात को, स्वीकार करना पड़ेगा जिससे उनके दर्शन का एक पैर टूट जायगा।

विल्डन कार ने क्रोचे द्वारा लिखित 'स्वयंप्रकाश्य ज्ञान और सौंदर्यात्मक व्यापार' शीर्षक निबंध का एक अवतरण अपनी पुस्तक में दिया है जिससे उपर्युक्त विकल्पों का क्रोचे के पक्ष से एक समाधान प्रस्तुत किया जा सकता है, अतएव उसपर भी विचार कर लेना चाहिए। क्रोचे ने स्वयं प्रश्न उठाया है कि सौंदर्यानुभूति में रूप एवं द्रव्य के अंतर का ज्ञान हमें कैसे होता है। उनका कहना है कि कल्पना कीजिए अ, ब, स—तीन विभिन्न कलाकृतियाँ हैं—तीन भिन्न भिन्न स्वयंप्रकाश्य हैं। जहाँ तक उनमें स्वयंप्रकाश्य की स्थिति

१—इस विचार की पुष्टि संस्कृत के निम्नलिखित श्लोक में बताई जा सकती है—'अपारे काव्यसंज्ञारे कविरकेः प्रजापतिः। यथास्मै रोचते विश्वं सधेवं परिवर्त्तते'। पर वहाँ परिवर्तन का तात्पर्य रूप-परिवर्तन नहीं प्रत्युत भाव-परिवर्तन ही है जो भगवत् श्लोक से प्रमाणित होगा—'शृंगारी केरुविः काम्ये जातं रसमर्थं जगत्। स एव बीतरागभेरीरसं सर्वमेव तत् ॥'

है वहाँ तक इनमें समानता है और उसे वे रूप या साँचा कहते हैं। इसके अतिरिक्त अ, ब, स में जो भेदक तत्त्व हैं उन्हें वे द्रव्य कहते हैं।^१ परंतु क्रोचे की यह समानता तथा भिन्नता स्पष्ट नहीं होती। वाल्मीकीय रामायण, रामचरितमानस, और साकेत में एक ही कथावस्तु, एक ही द्रव्य, अनुस्यूत है परंतु अभिव्यंजना, रूप अथवा संघटना वैषिष्ट्य के कारण ही ये तीन कृतियाँ हैं। स्वयं क्रोचे अभिव्यंजना को ही कवि का रूप मानते हैं।^२ ऐसी स्थिति में सभी अभिव्यंजनाएँ, एक मनुष्य से दूसरे मनुष्य के समान, परस्पर नितांत भिन्न होंगी और द्रव्य भी तत्तद् कवियों के भावों एवं विचारों से संबद्ध होकर अभिव्यंजित होने के कारण कुछ न कुछ भिन्न होंगे ही। फिर अ, ब, स में रूपगत एकता तथा द्रव्यजन्य विभिन्नता कैसे सिद्ध की जा सकती है? यदि अभिव्यंजनासामान्य के आधार पर यह भेद हटाया जा रहा हो तो ठीक है, पर साथ ही यह प्रश्न भी उठता है कि क्या द्रव्य की भी स्थिति है? क्रोचे का उत्तर निषेधात्मक है। वे कहते हैं कि जिसकी स्थिति है वह तो रूप साँचा, या अभिव्यंजना है जिसे अ, ब, स इन तीन स्वयंप्रकाश्यों अथवा तीन सुसंपूर्ण रूपों में समझा गया है। यह इतना कठोर सत्य है कि यदि उक्त तीन कलाकृतियों के द्रव्य को अभिव्यंजना क्रोचे को करनी हो तो वे उन द्रव्याहित रूपों के पुनः पुनः उच्चारण के अतिरिक्त और कुछ कहना पसंद नहीं करेंगे।^३ परंतु क्रोचे का यह पक्ष भी नहीं जमता। हम जानते हैं कोई भी मनुष्य जन्म से ही अभिव्यंजना को अभिव्यंजना के रूप में ग्रहण नहीं कर सकता। यह तो अनुशीलन और अभ्यास के प्रयास का फल है कि कुछ दिनों पश्चात् वह अभिव्यंजना को उसकी पूर्णता में ग्रहण करने लगता है। अतः ग्रहण में पूर्ण योग्य बनाने के लिये रूप तथा द्रव्य को पृथक् पृथक् करके ही समझना होगा। क्रोचे ने इस व्युत्पादन-क्रिया पर विचार किया है। वे कहते हैं कि वस्तुतः द्रव्य की स्थिति तो है नहीं, परंतु वस्तुस्थापन-सौकर्य की दृष्टि से उसकी भी

१—How do we get distinction between matter and form in aesthetics? I have before me three different works of art, three different intuitions a, b, c. In as much as they are intuitions, they have something in common which I call form; the differential element by which they are distinguished as a, b, c, I call matter.

—फिलॉसफी ऑफ क्रोचे, पृ० १८०

२—The poet or painter who lacks form lacks everything because he lacks himself.

—एस्थेटिक्स, पृ० ४१

३—Now does the matter exist? obviously not. What exists is the form as a, as b, as c, three intuitions or three concrete forms. So true is this that should I wish to express the matter of these works of art, I cannot do so except by repeating the forms of them in which alone the matter exists.

—फिलॉसफी ऑफ क्रोचे, पृ० ४७

स्थिति मान ली जाती है।^१ क्रोचे की द्रव्यविषयक यह छक्ति भी अन्य छक्तियों की भाँति अरूप होने के कारण द्रव्य की स्थिति स्वीकार नहीं करती। यदि यही बात हो तो हम बेखटके कह सकते हैं कि भौतिक द्रव्यों का रूप तो होता ही है, साथ ही साथ प्रतिबिम्ब होने के कारण मानस द्रव्यों का भी रूप मानना पड़ेगा। किंतु यदि यह बात न हो तो और भी कोई कारण हो सकता है, इसकी संभावना हमें नहीं होती।

इस प्रकार यद्यपि क्रोचे का मूल दर्शन विचार की कसौटी पर खरा नहीं उतरता, तथापि उसके विशकलित अंशों को अन्य प्रकार से भी समझा जा सकता है, जिनमें उलझ जाने से ही दार्शनिक बुद्धि भ्रंत हो गई है।

यह तो सर्वमान्य सिद्धांत है कि निमित्त (कारण तथा कारणों) के निर्णय का आधार उपलब्धित नैमित्तिकों का बिरलेपण ही होता है। हमारी धारणा यह है कि क्रोचे ने अपने सिद्धांतों की उद्भावनाएँ सौंदर्यानुभूति को उपलक्षण बनाकर की हैं। कार भी क्रोचे के सुसंपूर्ण जगत् (मानस जगत्) को उसके व्यावहारिक पक्ष से सौंदर्याश्रयी तार्किक सत्ता कहकर उक्त कल्पना का समर्थन करता हुआ प्रतीत होता है।^२ इस सौंदर्यानुभूति की चरमावस्था में हम वेधांतरशून्य हो जाते हैं। किंतु यह भी निश्चित है कि वही सौंदर्य हमें विगलितवेधांतर बना सकता है जो हमारी सौंदर्य-वृत्ति से पूरा पूरा तादात्म्य करले। विशिष्ट प्रकार की रुचिवालों की सौंदर्यानुभूति विशेष प्रकार के आलंबनों से ही जागरित होती है तथा जो आलंबन किसी एक व्यक्ति को जैसा अनुभूतिमय बनाता है वैसा अन्य को (तद्विन्न रुचिसंपन्न को) नहीं। ये दृष्टांत उक्त कथन के साहचर्य में यह प्रमाणित करते हैं कि हमारा अहंकार तब तक तिरोहित नहीं होता जब तक उसे अपने अतिरिक्त कुछ भी भासित होता रहता है। अपनी ऐकांतिक स्थिति में जहाँ उसे स्व मात्र प्रतीत होता है, वह (अहंकार) उपशम को प्राप्त होता है। यहाँ यह बात भी मान्य है कि सौंदर्य का अधिष्ठान बाह्य भले ही हो पर सौंदर्यानुभूति की वृत्ति, प्रथम मानस वृत्ति, ज्ञानात्मक या भावात्मक होने के कारण अंतःकरण में हो रहती है। चैतन्यस्थानीय मन की वृत्ति होने के कारण इसे चैतन्य-प्रक्रिया भी कहा गया है। यही वृत्ति सौंदर्य के निधान का सुस्पष्ट उपस्थापन अर्थात् सकल कलाओं का विधान करती है। परंतु इस वृत्ति के द्वारा प्रदण की जानेवाली सौंदर्य की जो सापेक्ष धारणाएँ हैं उनसे यह सिद्ध होता है कि सौंदर्यानुभूति में मानस व्यापार का वैलक्षण्य कुछ अधिक है—सुंदर बाह्यार्थविशिष्ट ही नहीं, आभ्यंतरविशिष्ट भी है। किंतु क्रोचे ने इस अधिक अथवा विशिष्ट प्रत्यय को संचस्व मान लिया। हमारी दृष्टि में यही भ्रंति है। इसीसे उन्होंने द्रव्य को स्वीकार करके भी उसके रूप की कल्पना

१—Matter does not really exist, but is posited for the convenience of exposition.
—फिलॉसफा ऑफ क्रोचे, पृ० ७५

२—..... Croce's meaning that the concrete world is, on its theoretical side, wholly an aesthetico-logical reality.
—वही, पृ० ९

मानस व्यापार के अंत में की। कलाकार, उदाहरणार्थ कवि, में इस तथ्य की विवृति इस प्रकार होगी—प्रायः सभी अपने व्यावहारिक जीवन में बाल-भोगपाल की भाँकी लेते हैं परंतु वही भाँकी तुलसी की मानस वृत्ति का विषय हो इन शब्दों में रूपवती हुई—

भोजन करत बोलावत राजा ।
नहि आवत तजि बाल समाजा ॥
कोसल्या जन्म बोलन जाई ।
ठुमुमि ठुमुकि प्रभु चलहि पराई ॥
धूसर धूरि भरे तनु आए ।
भूपति विहँसि गोद बैठाए ॥

भोजन करत चपल चित, इत उन अवसर पाइ ।
भाजि चलैं किलकृत बदन, दधि ओटन लपटाइ ॥

सूर ने अपने सुत्रित नेत्रों से उसी वस्तु का अवस्था-भेद से इन रूपों में साक्षात्कार किया—

(१) सोहत कर नवनीत लिए—

सुदृक्कन चलत, रेतु तनु मंडित, मुख दधि लेप किए ।

(२) कत हौ आरि करत मेरे मोहन यो तुम आँगन लोटी ।

जोह मांगहु सोई देहुँ मनोहर यहै बात नेरी खोटी ॥

सूरदास को ठाकुर ठाको हाथ लकड़ लिए छोटी ।

वही मूर्ति प्रसाद के आत्मा की संकल्पात्मक अनुभूति में इस प्रकार अभिव्यंजित है—

“माँ”—किर एक किलक दूरागत गूँज उठी कुटिया सुनी ।

माँ उठ दौबी भरे हृदय में लेकर उत्कंडा दूनी ॥

लुटरी खुली अलक रजधूसर बाँहें आकर लिपट गईं ।

निशा तापसी की जलने को घबक उठी बुझी धूनी ॥

इसी प्रकार अन्य कलाएँ भी स्वर्ण, रेखाओं आदि में अपनी अभिव्यंजना करती हैं। क्रोचे के अनुसार ये कलाएँ कलाकार तक अपने को सीमित रखकर भी अपने प्रयोजन में सफल मानी जाती हैं।

भनि मानिक मुका छवि बैसी ।

अहि गिरि गज सिर सोह न तैसी ॥

रूप किरिट तबनी तनु पाई ।

लहहि सकल सोमा अधिकाई ॥

की वक्ति यहाँ विपरीत हो जाती है। हमारा विचार है कि यह वैपरीत्य भी क्रोचे के पक्ष का अच्छा उपस्थापन कर देता है।

उपर्युक्त निर्विष्ट व्यष्टिचेतना की, कलाकार की अभिव्यञ्जनाओं का वह कम समष्टि चेतना के व्यापार में भी उपपन्न हो सकता है, जिसके फलस्वरूप हमें जगत् तथा उसकी संपूर्ण विभूतियों का रूप दृष्टिगोचर होता है। परंतु समष्टि चेतना के व्यापार के लिये भी द्रव्य की आवश्यकता पड़ेगी, भले ही वह क्रोचे के लक्षणों से ही युक्त हो। अतः क्रोचे द्वैत सत्ता से अपना पिंड नहीं छुड़ा सकते। यदि वे बिना द्रव्य की सहायता के चेतना का व्यापार चला सकते तभी वे—मानस दर्शन में चेतन या मन की एक सत्ता है, यह कह सकते थे।

व्यष्टि चेतना तथा समष्टि चेतना में जिस एकरूपता की उपपत्ति उपर्युक्त प्रघट्टक में दी गई है उसका अनुमोदन 'इतिहास का विचार' शीर्षक निबंध में मन को इतिहास से संबद्ध करके विल्डन कार ने भी किया है।^१ क्रोचे की दृष्टि से इतिहास क्या है—यह प्रश्न प्रसंगानुकूल होते हुए भी विशेष विस्तार की अपेक्षा रखने के कारण संप्रति त्याज्य है। परंतु कार ने चैतन्य सशुद्ध में बहुत से व्यक्तियों के स्थिति-प्रकार की जो कल्पना की है वह अवश्य विचारणीय है। उनका विकल्प है कि समष्टि चेतना में व्यक्तियों की स्थिति या तो जलतरंगवत् है अथवा आंतर विकास सिद्धांत पर नित्य वर्धमान, बाह्य प्रभाव तथा प्रेरणा से सर्वथा निरपेक्ष प्रायद्वीपों के समान है।^२ क्रोचे ने स्वतः इस प्रश्न पर विचार नहीं किया था, इसीसे कार ने कल्पना की कि सौंदर्य सिद्धांत के अक्षर पर समष्टि में व्यक्तियों की स्थिति 'बारि-बीचि जिमि गावहि वेदा' की न होकर प्रायद्वीपों के समान है। परंतु यहाँ यह विवाद उठ सकता है कि जिस ऐतिहासिक एकरूपता पर समष्टि एवं व्यष्टि में एकरूपता या अभेद का प्रतिपादन किया गया है उसी के आधार पर व्यक्तियों में भी एकरूपता स्वतः सिद्ध है। कार ने इस प्रश्न का प्रत्याख्यान यह कह कर किया है कि जिस इतिहास ने व्यष्टि मन को जन्म दिया है तथा जो उसके स्वभाव का निर्माता एवं उसकी स्थिति के रूप का नियामक है उसी ने कुछ सामान्य स्वभाव भी उत्पन्न किया है; जैसे हम लोगों का मानव स्वभाव।^३ किंतु यह युक्ति क्रोचे की उस उक्ति से बाधित है जिसके द्वारा उन्होंने

१—.....what is true of individual is also true for the universal, which is history.
—किर्कोसकी जॉव क्रोचे, पृ० १९०

२—What is the nature of plurality of individuals? Are individuals eddies in the ocean of universal mind? Or are they monads, each developing in its individual nature on an internal principle of evolution, each secured by that nature against intrusion or effective influence without.

—वही, पृ० १९

३—The history which has produced the individual mind, which constitutes its nature and determines the form of its existence has also produced the common nature or as we say of ourselves, the human nature.

—वही।

काष्ठ में 'टाइप' का खंडन किया है। अतः कार का यह समर्थन भी जमा नहीं। क्रोचे एकतत्त्ववादी हैं अथवा द्वैततत्त्ववादी—इसपर कार ने अच्छा विचार किया है तथा अंत में वे इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि अंतिम अर्थात् पूर्ण दार्शनिक योजना प्रस्तुत करने का दावा क्रोचे का नहीं, प्रस्तुत एक ऐसे दर्शन की योजना है जो उसे द्वैततत्त्व-कल्पना से मुक्ति दिलानेवाली है।^१ इस विषय पर पर्याप्त विचार हो चुका है, इसलिये प्रसंगवश इतना ही कहना अपेक्षित है कि द्रविड़ प्राणायाम से किसी वस्तु का यदि उपस्थापन किया जाय तो उससे किसी नवीन प्रमेय की सिद्धि नहीं हो सकती।

क्रोचे के चेतन या मन तत्व के विषय में यह भी ज्ञातव्य है कि वे उसे व्यापाररूप मानते हैं। विल्डन कार ने इस विषय में लिखा है कि यह मानसरूप सत्यता या सत्तारूप मन एक व्यापार है जिसके रूपों में भेद तथा उनमें क्रम एवं संबंध की व्यवस्था तो की जा सकती है पर उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता, क्योंकि वे परस्पर अभेद्य आवयविक एकता के आश्रय तथा अंतराश्रय पर स्थित हैं।^२ यहाँ यह प्रश्न उठता है कि जब एक ही सत्ता तथा व्यापार रूप हैं तब फिर व्यापारयिता कौन है? क्योंकि कोई भी व्यापार बिना नियामक के नहीं हो सकता। क्रोचे तथा उनके समर्थकों ने इसका उपन्यास कहीं नहीं किया, अतः क्रोचे की चेतन विषयक धारणा भी तर्क के परिपुष्ट आधार पर नहीं टिकी है। 'सांचे (मन) को नित्य दकरस तथा द्रव्य को परिणामी' बताते हुए भी उनके हाथ अध-सत्य ही लगा। ऐसा प्रतीत होता है कि महर्षि व्यास की 'प्रतिच्छणपरिणामिन्यो हि सर्व एव भावाः श्रुते चितिशक्तेः'—यह एक पंक्ति क्रोचे के स्वयंप्रकाश्य का विषय होते होते रह गई। रूपारूप के चक्कर में फँसे रहने के कारण वे उसे ग्रहण न कर सके।

स्वयंप्रकाश्य ज्ञान तथा अभिव्यंजना^३

मानस दर्शन में मन की कल्पना व्यापार रूप में ही है। व्यापार भी दो प्रकार का माना गया है—प्रथम है ज्ञान तथा द्वितीय क्रिया या संकल्प। ज्ञानात्मक व्यापार मन का प्रथम

१—Croce's claim is not to have presented a final system of philosophy but to have presented a view of philosophy which finally delivers it from the reproach of a dualistic hypothesis. वही, पृ० २०९

२—This mind which is reality or reality which is mind is an activity the forms of which we may distinguish and also we may distinguish the order and relation of the forms; but we cannot separate them, for they are in an indissoluble organic union of dependence and interdependence on one another. —वही, पृ० ४

३—स्वयंप्रकाश्य ज्ञान ईश्वरज्ञान का पर्याय है। ईश्वरज्ञान को हम स्वयंप्रकाश्य नहीं कह सकते, क्योंकि मन के बिना व्यापार से इसकी उत्पत्ति होती है वह द्रव्य के उपस्थित काज में ही आरंभ होता

तथा सैद्धांतिक व्यापार है और संकल्पात्मक या क्रियात्मक व्यापार उसी का व्यवहार पक्ष । अतः ज्ञानात्मक व्यापार पर क्रियात्मक व्यापार अवलंबित है, परंतु क्रियात्मक व्यापार पर ज्ञानात्मक व्यापार आश्रित नहीं ।

भारतीय दर्शनों में इस सृष्टि के पाँच भौतिक पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करने के लिये पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ प्रथम साधन मानी गई हैं, किंतु यदि इन इंद्रियों को मन का सहयोग न प्राप्त हो तो ज्ञान की न तो उत्पत्ति हो सकती है और न क्रिया की निष्पत्ति ही । प्रायः ऐसा देखा जाता है कि किसी के सामने से कोई चला गया, पर उस व्यक्ति को जानेवाले का पता नहीं चलता । क्यों ? चक्षु इंद्रिय से मन का संबंध न होना ही इसमें कारण है । लोकमान्य तिलक का दृष्टांत है कि बारह बजे बजे घंटों की ध्वनि होने लगती है तब एकदम हमें यह पता नहीं चलता कि कितने बजे हैं, प्रत्युत घड़ी की 'टन टन' ध्वनि एक एक करके पवन-प्रवेगों से कानों पर टकरा मारती है; फिर मज्जातंतुओं की प्रत्येक ध्वनि का हमारे मन पर अलग अलग संस्कार होता है । तदनंतर हम इनको जोड़कर निश्चय करते हैं कि बारह बजे हैं । पशुओं में भी इन संस्कारों तक का कम रहता है पर मन की एकीकरणात्मक वृत्ति अविकसित रहने के कारण ज्ञान नहीं होता । अतः विकसित मन की प्रथम वृत्ति है ज्ञान । इसके पश्चात् इच्छा वृत्ति का उदय होता है जिसमें सारासार विवेक के अनुसार यह निश्चय किया जाता है कि अमुक वस्तु माया है तथा अमुक त्याज्य । अंत में, माया वस्तु को प्राप्त करने तथा त्याज्य को छोड़ने की इच्छा के अनुसार प्रवृत्ति का होना मन की क्रिया-वृत्ति कहलाती है । इसी वृत्ति को मन की व्याकरणात्मक वृत्ति भी कहते हैं । इस प्रकार

है—द्रव्य ही उसे प्रकाशित करता है, अतः यह प्रकाश्य है न कि प्रकाशस्वरूप । वस्तुतः वेदातिथी के आत्मा की अस्ति नित्य प्रकाशमान तथा सामने आए हुए वस्तुओं का प्रकाशक तत्त्व, यह कोषे का मन नहीं है । हम इंद्रियानुसंग को प्राप्तिमान ज्ञान भी नहीं कह सकते क्योंकि—

बुद्धिस्तात्काक्षिकी ज्ञेया मतिरागामिर्दर्शिका ।

प्रशानवनबोम्मेवशाखिनी प्रतिभा मता ॥

से इंद्रियानुसंग के रंग भरनेवाले अथवा कल्पनात्मक पक्ष का ही ग्रहण होता है, सो भी अभिव्यक्ति का । अनभिव्यक्तित पक्ष से प्रतिभा का कोई भी संबंध नहीं जोषा जा सकता । साध ही 'ये बट, पट आदि हैं' इत्याकारक प्रत्यक्षजन्य बोध का तथा 'आनुमानिक शैली' (सिद्धांत/अंश) में न बँधनेवाले सत्य को स्वयंप्रकाश्य का विषय बनाओ—इस प्रकार की खौफिक अनुभूति का, इंद्रियानुसंग को प्राप्तिमान ज्ञान कहने से व्यवच्छेद हो जायगा । इंद्रियानुसंग को लहजानुभूति कहने से ठीक अर्थों का, ओषे के दर्शन पक्ष का, ठीक ठीक भावबोध न हो सकेगा । अतः स्वयंप्रकाश्य शब्द सर्वाधिक उपयुक्त प्रतीत होता है ।

एकप्रपंचन के लिये अभिव्यञ्जना या अभिव्यक्ति शब्द आ सकते हैं । परंतु अवलंबारशास्त्र में प्रथम शब्द पूर्व से ही निर्वचित है, अतः एकप्रपंचन के लिये अभिव्यञ्जना कहना अधिक उपयुक्त होगा ।

मन की वृत्तियों का क्रम है—“पूर्व जानाति, ततो इच्छति, ततः यतते”। नैयायिकों द्वारा निर्धारित मन की इन वृत्तियों को इसी क्रम से पाश्चात्य मनोविज्ञान भी स्वीकार करता है—नोडिंग या कोंगनिशन, फीलिंग अथवा कोनेशन, विलिंग या डेंवेंसी। ज्ञानात्मक वृत्ति को क्रोचे ने भी मन का प्रथम व्यापार माना है, परंतु अंतिम दोनों इच्छात्मक एवं क्रियात्मक वृत्तियों को मिलाकर संकल्पात्मक या क्रियात्मक व्यापार कहा है जो सदा ज्ञानात्मक व्यापार पर आश्रित रहता है। परंतु न्याय तथा सांख्य आदि दर्शनों में जहाँ मन के व्यापारों की चर्चा है वहाँ वे व्यापार मन से अतिरिक्त किसी जीव या पुरुष के संनिधान अथवा साक्ष्य में संपन्न होते हैं। संसार में हम देखते हैं कि कोई भी व्यापार बिना व्यापारयिता-नियंता के नहीं चलता, किंतु क्रोचे ने चेतन अथवा मन को व्यापार रूप ही कल्पित किया है—बिना किसी के संनिधान या साक्ष्य की अपेक्षा के। वैसे तो द्रव्य प्रेरक कहा जा सकता है और विवेचन में कहा भी जायगा, परंतु चेतन का नियमन जड़ करे—यह कैसे संभव है? अस्तु; क्रोचे के अनुसार ऊपर जिस ज्ञान की विवेचना की गई वह संसार में उत्पत्ति-विनाश-शील कहा जाना है तथा वृत्त्यात्मक है। वेदांत की दृष्टि में यह अंतःकरण का एक धर्म है। इससे आत्मलक्षण ज्ञान का भिन्नता भी समझ लेनी चाहिए जिससे ‘माइंड’ या ‘स्पिरिट’ का आत्मा से पार्थक्य, मन से संवादित्व, एवं वृत्ति में ज्ञान के औपचारिक व्यवहार की स्पष्टता हो जायगी। वेदांत की दृष्टि में आत्मा सचेत व्याप्त है। ज्ञान इसका नित्य लक्षण होने से ज्ञान भी सर्वव्यापी हुआ। आत्मा नित्य है, अतः ज्ञान भी नित्य हुआ। परंतु लौकिक ज्ञान सीमित होने के कारण एकदेशव्यापी एवं अनित्य होते हैं। वस्तुतः लौकिक ज्ञान में ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय की त्रिपुटी सदैव वर्तमान रहती है। वेदांत में चेतन आत्मा के सर्वत्र प्रसरित रहने के कारण ज्ञाता अंतःकरणावच्छिन्नचैतन्य, ज्ञेय विषयावच्छिन्नचैतन्य एवं ज्ञान वृत्त्यावच्छिन्नचैतन्य कहलाता है। जिस प्रकार मठाकाश में रखे घड़े का आकाश तद्भिन्न हो रह जाता है—उपाधि (मठ तथा घट) को एकता से उपबंध (आकाश) में भी एकरूपता आ जाती है—उसी प्रकार जिस समय वृत्त्यावच्छिन्नचैतन्य इंद्रियों की मध्यस्थता से विषयावच्छिन्नचैतन्य से तादात्म्य प्राप्त करता है उस समय हम वृत्ति में प्रत्यक्ष ज्ञान का व्यवहार करते हैं। तत्पर्य यह है कि वृत्ति स्वयं ज्ञानलक्षण। नहीं है अपितु वृत्ति में चैतन्य ज्ञान का आरोप हो जाता है तथा इंद्रियों से संबंध होने के फलस्वरूप वही वृत्ति प्रत्यक्ष भी कही जाती है। अतएव क्रोचे का मन वेदांत-कल्पित मन से इस विशेषता के साथ मिलता है कि उसमें ज्ञान तथा चैतन्य का आपचारिक संबंध नहीं है। यदि आत्मा से उसका साम्य बताया जाय तो अनेक अवच्छेदकों से मन को नियंत्रित करना पड़ेगा। अस्तु, जिस ज्ञानात्मक व्यापार से मनुष्य को ज्ञानोपलब्धि होता है, क्रोचे के अनुसार उसके दो रूप होते हैं—पहला स्वयंप्रकाश्य अथवा कल्पनाजन्य तथा दूसरा प्रत्यक्ष या बुद्धि-व्यवसाय-सिद्ध। इन्हीं को क्रमशः व्याक्त का ज्ञान या किसी विशिष्ट वस्तु का ज्ञान, और ज्ञात का ज्ञान अथवा विविध वस्तुओं के परस्पर संबंध का ज्ञान कहते हैं। वस्तुतः पहले प्रकार का ज्ञान मूर्तियों का विधान करता है और दूसरे प्रकार का ज्ञान विचारों का सर्जन।

व्यावहारिक जीवन में स्वयंप्रकाश्य की उपादेयता और महत्ता स्वयं सिद्ध है। प्रायः लोग ऐसा कहते हुए सुने जाते हैं कि अयुक्त सत्य की अभिव्यंजना आनुमानिक शैलियों

('सिद्धांतविग्रह' में नहीं हो सकती। कतः उनकी प्रतीति के लिये स्वयंप्रकाश्य ज्ञान एकमात्र उपाय है। अभ्यापक अपने विद्यार्थियों में इसी शक्ति के उन्मेष पर सर्वप्रथम ध्यान देते हैं और आलोचक किसी कलाकृति की समीक्षा करते समय शास्त्रीय सिद्धांतों एवं भावात्मक विचारों को एक ओर रखकर स्वयंप्रकाश्य का सहारा लेना इसीलिये अधिक गौरवास्पद मानते हैं। यही कारण है कि व्यवहारपटु मनुष्य प्रमेयों की अपेक्षा स्वयंप्रकाश्यों से परिचालित होना अधिक पसंद करता है।

किंतु व्यावहारिक जीवन में स्वयंप्रकाश्य का जो महत्त्व है वह सैद्धांतिक एवं दार्शनिक क्षेत्रों में मान्य नहीं। इस क्षेत्र में अत्यंत प्राचीन काल से ज्ञान की वह सर्वमान्य शाखा प्रचलित है जिसे तर्कशास्त्र या आन्वीक्षिकी विद्या कहते हैं। यदि इस क्षेत्र में स्वयंप्रकाश्य की कुछ चर्चा है भी, तो वह अत्यल्प समर्थकों के संनिधान में बहुत ही दबी हुई है। अधिकांश लोगों का तो यह दावा है कि प्रमेयज्ञान के आलोक से रहित भला यह स्वयंप्रकाश्य ज्ञान है क्या वस्तु? ये लोग स्वयंप्रकाश्य की दृष्टि-विरहित ज्ञान मानते हैं। कहते हैं कि उसे प्रमेय से ही दृष्टि-दान मिलता है।

इन लोगों के विरोध में क्रांचे ने स्वयंप्रकाश्य ज्ञान को स्वीकार किया है, और स्वतंत्र ज्ञान के रूप में स्वीकार किया है। उसे न तो किसी के आलोक से आलोकित होने की आवश्यकता है और न किसी प्रमेय से दृष्टि-दान लेने की अपेक्षा। वह तो स्वयं दिव्यदृष्टि संपन्न है। दूसरे की आँखों में उसे देख सकने की सामर्थ्य नहीं। अपने अंनभ्रजुओं से ही उसका रूप-बोध होता है। यह संभव है कि बहुत से स्वयंप्रकाश्यों में प्रमेय अनुस्यूत मिलें, पर साथ ही ऐसे अनेक स्वयंप्रकाश्य भी मिलेंगे जिनमें किसी प्रकार का संमिश्रण नहीं मिलता। जब छिटकी हुई शरच्चन्द्रिका का अवलोकन करते ही किसी चित्रकार की मानस-कलिका प्रस्फुटित हो उठती है अथवा वर्षा के आरंभ में क्षितिज पर घुमड़ घुमड़ कर उठने-वाली कादंबिनी को देखकर प्रमत्त मन-मयूर नर्तन करने लगते हैं तथा क्षण क्षण पर कौंधनेवाली विद्युच्छटा के साथ ही विरह-विधुरा ललनाओं के हृदय में हूकें उठने लगती हैं या विहाग की मधुर तान सुनकर सयोगियों के मन द्रवित होने लगते हैं तब ऐसे स्वयंप्रकाश्यों में प्रमेय की छाया तक स्पर्श नहीं करती। फिर भी यदि मान लिया जाय कि सभ्य जीवन के स्वयंप्रकाश्यों में प्रमेय अंतर्भुक्त रहा करते हैं, तो यह विचारणीय हो जाता है कि ऐसी दशा में वे अपना रूप क्या अनुष्ण रख सकते हैं। क्रांचे का उत्तर है—कदापि नहीं। ऐसे प्रमेय प्रमेय नहीं रह जाते। वे स्वयंप्रकाश्य के एक उपादानमात्र रह जाते हैं। स्वयंप्रकाश्य में प्रविष्ट होते ही उनकी स्वतंत्र प्रतिष्ठा नहीं रह सकती। उसमें मिलकर वे निःशेष हो जाते हैं। वस्तुतः यह संमिश्रण तिलतंतुलवत् न होकर नीरघोरवत् होता है। आलंकारिक क्रमशः इनको संसृष्टि और संकर कहते हैं। अतः प्रमेयगर्भ स्वयंप्रकाश्यों को हम संकर संमिश्रणवाला कह सकते हैं। इस संमिश्रण-वैचित्र्य के कारण ही त्रासव (ट्रेजिडी) या कामव (कॉमेडी) काव्य के पात्रों द्वारा कही गई सैद्धांतिक वक्तव्यों को हम सिद्धांत निरूपण के रूप में न स्वीकार करके उसे वक्ता के चरित्र के रूप में ही स्वीकार करते हैं। जैसे 'रामचरित मानस' में अनेक अवसरों पर स्त्रियों के विषय में कुछ न कुछ कहा गया है। समुद्र मर्यादापुरुषोत्तम

श्री रामचन्द्रजी से जब कहता है कि—‘ढोल गवर्न सूत्र पसु नारी। ये सब ताबन के आधिकारी।’—सब इससे उसके प्रकृत चरित्र की जड़ता तथा अवसरप्राप्त भयजन्य दीनता का ही प्रकाशन होता है। यदि इसे कोई सिद्धांत-वाक्य के रूप में ग्रहण करके यह अर्थ लेने लगे कि ढोल की भौति स्त्रियाँ भी ठठाई जाकर चमत्कारकारिणी होती हैं तो सामान्य रूप से किसी भी व्यक्ति को व्याख्याकार की बुद्धि पर संदेह होना स्वाभाविक है। प्रायः इसी प्रकार काव्य में आने वाली वक्तियों का चारित्र्यपरक अर्थ हो जाया करता है। एवं यदि चित्र का कोई स्थल किसी रंग से रंगा हो तो हम उस रंग को भौतिक विज्ञान की दृष्टि से न देखकर चित्रनिर्माण के विविध उपादानों में से एक मानेंगे। इसी तरह यदि किसी कलाकृति का अधिकांश भाग दार्शनिक प्रमेयों से भरा हो, और कल्पना कीजिए कि उन प्रमेयों की सूक्ष्मता भी किसी दार्शनिक ग्रंथ के समान ही हो, तो क्या वह कृति शास्त्रीय या वैज्ञानिक कही जायगी? कभी नहीं। जैसे—

विषमता की पीड़ा से व्यस्त,
हो रहा सन्दिग्ध विश्व महान।
बहु दुःख सुख विकास का सत्य,
बही भूमा का मधुमय दान ॥
नित्य समरसता का अधिकार,
उमषता कारण जलधि समान।
व्यथा से नीली लहरों बीच,
बिखरते सुख मणि गण युतिमान ॥

कामायनी की इन पंक्तियों में ‘प्रत्यभिज्ञा दर्शन’ के अनुसार संसार को समझने का सफल प्रयत्न है। सामान्य रूप से ज्ञात वस्तु का (निर्विकल्पक ज्ञप्ति का) अनुसंधानपूर्वक विशेष निरूपण प्रत्यभिज्ञा कहा जाता है।^१ इस दर्शन में शिव आनन्दस्वरूप तथा एकरस माने गए हैं जो बिना किसी उपादान के संसार की निराशंख रचना करते हैं—

निरुपादान ससारमभितावेव तन्वते।
जगच्चित्र नमस्तस्मै कलानाथाय शूलने ॥ —शैवाग्रम

परंतु एकरस रहनेवाले आनंद-संदोह शिव से विषम सृष्टि का निर्माण कैसे हो सकता है? अतः द्वैतात्मिका शक्ति की कल्पना की गई जिससे युक्त होने का परिणाम हुआ जगत्। इसीसे आचार्य शंकर ने सौंदर्यलहरी में कहा है—

शिवः शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्तः प्रभवितुम्।
न चेदेवं देवः न खलु कुराणः स्पन्दितुमपि ॥

१—ज्ञातस्वापि विशेषतो निरूपणमनुसन्धानात्मकमत्र प्रत्यभिज्ञानं न तु तदेवेदमित्येतावन्मा-
त्रम् ॥—शेखर, पृष्ठ ९८

अतः विश्व का मूल है द्वंद्व—वैषम्य। इसके उपलक्षण हैं सुख एवं दुःख। इनमें भी दुःख व्यापक है और सुख व्याप्य। लौकिक अनुभूति इसका प्रमाण है। परंतु इनके मूल में एक रसरूप शिव विद्यमान है जिसकी 'प्रत्यभिज्ञा' से समरसता आती है तथा सामरस्य की प्रतीति होने पर "द्वैत" भी आनंद निर्यंद हो जाता है—

जाते समरसानन्दे द्वैतमप्यभूतोपमम् ।

मित्रयोरिव दम्पत्योः जीवात्मपरमात्मनो ॥

—शैवागम

इस समरसता के आनंद का समर्थन उपनिषद् भी करके हैं—“आनन्दोऽस्त्वस्त्विति मानि भूतानि जायन्ते आनन्देनैव जातानि जीवन्ति आनन्दं प्रत्यभिसंविशन्ति ।”

उक्त अवतरणिका को ही श्रद्धा अपने वसंत के दून को हृदयंगम कराना चाहती है। वह कहती है कि यह महान् विश्व वैषम्य से पीड़ित होने के कारण ही स्पंदनशील है। विषमता ही इस जगत् का जीवन है। विषमता से रहित होकर एकरसत्व प्राप्त करना सृष्टि का उच्छेद ही है, क्योंकि एकरसत्व तो शिवत्व है और जब वह द्वंड्वात्मिका शक्ति की लीला से रहित रहेगा तब फिर संसार कहाँ? अतः जिस विषमता को तुम जगत् की उल्लासों का मूल तथा सांसारिक अभिराग समझ रहे हो वह विश्व की स्थिति का मूल एवं ईश का वरदान है। यह वैषम्य द्वंड्वात्मक स्वभाव है अतः अलौकिक सुख-दुःख के विकास को कुंजी भी यही है। यही विषमता हमें 'भूमा' की—समष्टि दृष्टि अथवा परप्रत्यक्ष की श्रुतम्भरा प्रज्ञा का आम्बाद कराती है। यह 'भूमा' बहुत्व का बोधक है। उपनिषदों में इसकी बड़ी प्रशंसा गई गई है—‘यो वै भूमा तत्सुखम्’, ‘नाऽल्पे वै सुखमस्ति भूमा वै सुखम्’ इत्यादि। यह भूमा अनुकूलवेदनीय तथा व्यष्टि सुख का तिरस्कार करती है, क्योंकि इससे सुख की सीमा संकुचित हो जाती है। अतः संसार के मूल रहस्य को, अनुकूल-वेदनीय तथा प्रतिकूलवेदनीय को, समान अनुभव करके दोनों में आनंदोपलब्धि करना भूमा है। इसी प्रकार व्यष्टिगत सुख को समष्टिगत सुख में पर्यवसित कर देना भूमा है। यह भूमा मधुमय है। मधुमय के लिये योग-सूत्र “श्रुतम्भरा तत्र प्रज्ञा” के व्यास-भाष्य में लिखा है—“श्रुतम्भरा प्रज्ञैव मधुः मोदमयत्वात्”। अतः जो वैषम्य भूमा-सुख का आम्बाद करानेवाला है उससे उपेक्षावृत्ति कैसी? इसी से श्रद्धा मनु को भयभीत न होकर वैषम्य में अग्रसर होने की प्रेरणा करती है।

इस तत्त्व को समझाते हुए अभिनवगुप्त ने अपने गुरुवर्य उत्पलपाद के इस श्लोक को उदाहृत किया है—

तैस्तैरप्युपपाचितैरुपगतस्तम्भाः स्थितोऽप्याग्निते ।

कान्तो लोकसमाव एवमपरिज्ञातो न रन्तुं तथा ॥

लोकस्यैव तयानवेक्षितगुणो स्वात्मापि विज्ञेयते ।

नैवाहं निजवैशेषाय तदहं कथञ्चनमिच्छेदिहा ॥

दूसरे पक्ष में वह फिर मनु से कहती है कि वैषम्य से आगे बढ़ने पर तुम्हें सदा एकरस रहने वाले शिव का दर्शन प्राप्त होगा। प्रत्येक जीव का शिवस्वरूप होने की समरसता (शिवत्व) में नित्य अधिकार है। जिस प्रकार कारण व्यापक रहकर प्रत्येक कार्य में अनुस्यूत रहता है उसी प्रकार समरसता व्यापक होकर सबके मूल में स्थित है। जैसे समुद्र परम व्यापक होने के कारण चारों ओर से उमड़ता हुआ दिखाई पड़ता है और उसमें उठनेवाली नीली लोल लहरियों के मध्य व्योतिष्मान मणिसमूह बिखरते हुए दिखाई देते हैं वैसे ही अत्यंत व्यापक समरसता में उठनेवाली दुःख की नील लहरियों के बीच मणिगण के समान चमकीले सुखस्वप्न भंग होते रहते हैं। अतः तुम्हें क्षणिक सुख-दुःख की चिंता छोड़कर समरसता की ओर बढ़ना चाहिए। शैवागम के अनुसार यही लोक का कल्याण भी है।

इस प्रकार उपर्युक्त बागिबस्तार को—दार्शनिक प्रमेयों को—उसी सूक्ष्मता से दो पक्षों में कस देने पर भी जैसे ये पक्ष काव्य-क्षेत्र की वस्तु ही रहे—कुछ विज्ञान या शास्त्रीय क्षेत्र की वस्तु नहीं हुए, उसी प्रकार उन दार्शनिक एवं शास्त्रीय प्रयोगों के बारे में भी समझना चाहिए जिनके उपस्थापन में वर्णनों तथा स्वयंप्रकाश्यों की प्रधानता रहती है। अतः क्रीचे शास्त्रीय कृति या प्रमेयों में और कलाकृति वा स्वयंप्रकाश्यों में लक्ष्य-भेद मानते हैं, न कि प्रस्थान-भेद।^१ उनके अनुसार ये ही विभिन्न लक्ष्य अपने अपने क्षेत्रों में प्रधान रहकर अनुकूल नियमों से परिचालित होते रहते हैं। जहाँ प्रमेयों से हमारे ज्ञान-भंडार में तथ्यों की संख्या अधिक हो जाती है वहाँ स्वयंप्रकाश्यों से अंतःकरण में मधुर स्पंदन होने लगता है। प्रथम ज्ञानोन्मेष के प्रति तथा द्वितीय सौंदर्यभावना के प्रति कारण हैं। इन्हीं के क्रमिक परिणाम हैं विज्ञान और कला। कला और काव्य या साहित्य का अंतर यद्यपि 'काव्य और कला' शीर्षक निबंध में लिखा गया है तथापि इस प्रसंग में हम इन्हें तथा विज्ञान और शास्त्र को समानार्थ में ग्रहण करेंगे।

इसी प्रसंग में क्रीचे के लक्ष्य-भेद तथा भारतीयों के प्रस्थान-भेद को तुलनात्मक बर्चा भी कर लेनी चाहिए। जैसा ऊपर कहा गया है, क्रीचे के अनुसार स्वयंप्रकाशय ज्ञान कला है और उसका क्षेत्र है मानस जगत्, पर बुद्धि-व्यवसाय-सिद्ध-ज्ञान का लक्ष्य है विज्ञान या शास्त्र और उसका क्षेत्र है व्यवहार-जगत्। इस प्रकार सामग्री एवं क्षेत्र की भिन्नता से दोनों विभिन्न लक्ष्यवाले हैं। परंतु भारतीय दृष्टि साहित्य एवं शास्त्र में प्रस्थान-भेद ही मानती है, लक्ष्य-भेद नहीं। भले हो एक का उपदेश कांतासस्मित हो और दूसरे का प्रभु-सस्मित हो, परंतु दोनों का लक्ष्य पुरुषार्थ की—परम पुरुषार्थ को—प्राप्ति कराना ही है।^२

१—The difference between scientific work of art, that is between an intellectual fact lies in the result, in the diverse effect aimed at by their representative authors.

—एस्तेटिक्स, पृ० ४

२—धर्माधिकारमोक्षेषु * वैषम्यवत् कलासु च।

करोति कीर्तिं प्रीति च साधुकाव्यनिषेधस्य ॥

यदि वरारूपककार ने कभी लक्ष्य-भेद की चर्चा की तो तुरंत वक्रोक्तिजीवितकार ने उसका समाधान प्रस्तुत कर दिया। धनंजय का कहना था कि यदि शास्त्रों की भाँति साहित्य का प्रयोजन व्युत्पत्ति एवं उपदेश कराना ही है तो इसकी नवीन रचना हुई क्यों? व्युत्पत्ति तथा उपदेश के कार्य तो अन्य शास्त्रों से चलते ही थे। अतः काव्य का प्रयोजन है आत्माव-जन्य आनंद की उपलब्धि कराना।^१ यहाँ धनंजय का 'ही' पद ध्यान देने योग्य है। इसी से कुंतक ने समाधान के लिये काव्य के द्विविध प्रयोजनों की अवतारणा की—प्रथम है परंपरित या काव्यानुभूति के पश्चात् का प्रयोजन तथा द्वितीय है साक्षात् या काव्यानुभूति का प्रयोजन। प्रथम में उपदेश एवं व्युत्पत्ति की^२ तथा द्वितीय में आनंद की प्रतिष्ठा रहती है।^३ कुंतक के इस निर्णय की महत्ता का प्रमाण यही है कि आज के मर्मज्ञ साहित्यक भी काव्य में रस के साथ उपयोगिता की खोज करते हैं। इसीसे भारतीय काव्य का संबंध क्रोचे की कला की भाँति अंतर्जगत से ही न रहकर व्यवहार-जगत से भी है। अग्तु, अब तक स्वयंप्रकाश्य के संबंध में जो चर्चा हुई उससे यद्यपि यह ज्ञात हो जाता है कि क्रोचे स्वयंप्रकाश्य ज्ञान को सर्वथा स्वतंत्र मानते हैं, तथापि इससे उसके स्वभाव एवं रूपरेखा की पूर्ण अभिव्यक्ति नहीं होती। अतः इस लक्ष्य के अनुसार विषय को उपस्थित करते हुए क्रोचे ने अनेक प्रकार के पूर्वपक्षियों का समाधान भी किया है। पूर्वपक्ष की भाँतियों के कारण वे लोग बताए गए हैं जो चलते ढंग से स्वयंप्रकाश्य को स्वीकार कर लेते हैं। जैसे स्वयंप्रकाश्य को प्रत्यक्ष कहनेवाले। दूसरे प्रकार के लोग वे हैं जो क्रोचे की वस्तु को प्रमेयपरतंत्र तो नहीं कहते, पर उसकी निजी व्याख्या देते हैं, जैसे स्वयंप्रकाश्य को संवेदन आदि कहनेवाले लोग। क्रोचे ने इन व्याख्यानों का भी समाधान किया है।

कुछ लोग स्वयंप्रकाश्य से प्रत्यक्ष का या वास्तविक वस्तु के ज्ञान का तात्पर्य लेते थे। क्रोचे ने स्वयंप्रकाश्य को प्रत्यक्ष रूप ही कहा है, परंतु प्रत्यक्ष को वास्तविक विषयों का स्थूलद्विषय से ग्रहण किया जाना मात्र नहीं माना है। उनके अनुसार इस प्रत्यक्ष के आभोग में ही अविलष्ट कल्पना का भी अंतर्भाव हो जाता है। उदाहरणार्थ, कोई इस कमरे में बैठा कुछ लिख रहा है। सामने मेज पर कलम, दावाव, कागद आदि हैं जिनका समय समय

१—आनन्दनिस्त्वन्विषु रूपकेषु शुभ्रसि मात्रं फलमवबुद्धिः।

बोपीलिङ्गसावित्रदाह साधुःतस्मै नमः स्वाहुपरास्तुत्याय ॥ —दशरूपक, १।६

२—व्यवहारपरित्यज्य सौम्यं व्यवहारिभिः। सत्काव्याधिगमादेव नूतनीचित्यमाप्नुते ॥

—बक्रो० जी०, १।४

जमादिसावनोपावः अनुवर्गं क्रमोदितः। काव्यबन्धोऽभिज्ञातानां वदपाह्लादकारकः ॥

—बहरी, १।१

३—अनुवर्गं कजात्वादन्यतिक्रम्य तद्विदाम्। काव्यामृतसेनामृतममकारो विधीयते ॥

—बहरी, १।५

पर लेखन की क्रिया में उपयोग हो रहा है। यह भी स्वयंप्रकाश्य ज्ञान या प्रत्यक्ष है। एवं यदि कोई यहाँ बैठे हुए इस व्यापार की किसी अन्य स्थल में कल्पना कर ले तो वह भी स्वयंप्रकाश्य अथवा प्रत्यक्ष ही होगा। इस प्रकार स्वयंप्रकाश्य के शुद्ध स्वभाव में वास्तविक या काल्पनिक का भेद नगण्य है, बाह्य अथवा गौण है। हाँ, यह अवश्य है कि यदि कोई किसी ऐसे व्यक्ति के स्वयंप्रकाश्य की कल्पना करे जिसका उन्मेष उस व्यक्ति में सर्वप्रथम हुआ हो, तो निश्चय ही वह उन्मेष वास्तविक वस्तु का ही हुआ होगा। जैसे, कल्पित व्यक्ति को गोशब्दोच्चारण के अव्यवहितोत्तरक्षण में विशिष्ट सुगन्धिपाणककुदपुच्छादि संपन्न पशु का स्वयंप्रकाश्य ज्ञान (सर्वकल्पक ज्ञान परंतु मानस व्यापार में) हो तो यह मानना ही पड़ेगा कि उक्त पशु का साक्षात्कार उसने पहले अवश्य किया था जिससे नाम और नामी के—“एकसंबंधिज्ञानमपरसंबंधिनं स्मारयति” के—बल से नाम सुनते ही नामी का संस्कार उद्बुद्ध हो गया। किंतु यदि ज्ञान की वास्तविकता का आधार वास्तविक मूर्तियों और अवास्तविक मूर्तियों का (व्यावहारिक) भेद माना जाय, पर मूलतः यह (पारमार्थिक) भेद न हो तो ये स्वयंप्रकाश्य वास्तविक या अवास्तविक मूर्ति के स्वयंप्रकाश्य न होंगे, प्रत्युत शुद्ध स्वयंप्रकाश्य होंगे। वस्तुतः वास्तविक और अवास्तविक कल्पनाएँ सापेक्षिक हैं। अतः एक के अभाव में दूसरे का अभाव स्वयंसिद्ध है। इसीसे कोचे ने कहा कि स्वयंप्रकाश्य में सब कुछ वास्तविक है और कुछ भी वास्तविक नहीं। इस ज्ञान की दशा से साम्य रखन वाली बालकों की वह अवस्था बताई गई है जिसमें सत्यासत्य का विवेक, इतिहास-गल्प का अंतर, तिरोहित रहता है। अतएव वास्तविक प्रत्यक्ष एवं संभाव्य मूर्तीभिधान के के विकल्परहित या संकल्पात्मक ऐक्य को ही स्वयंप्रकाश्य ज्ञान कहते हैं। प्रमेय ज्ञान में प्रमाणों के आधार पर ज्ञेय के विरलेषण से ही ज्ञानोत्पत्ति होती है—ज्ञातृत्व का प्रतिफलन ज्ञान में नहीं होता, किंतु स्वयंप्रकाश्य ज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय की तटस्थ स्थिति नहीं रहती, अपि च ज्ञेय के ऊपर पड़े हुए प्रभावाँ की अभिव्यंजना ही ज्ञान का आधार रहती है।^१

कोचे द्वारा की गई स्वयंप्रकाश्य की उपर्युक्त परिभाषा पर विचार करने से विदित होता है कि उन्हें इस ज्ञान के आकार में भी सर्वांगीण सुसंबद्धता उसी प्रकार अभीष्ट है जिस प्रकार भारतीय आलंकारिकों को ‘अम्लान प्रतिभोद्भिन्न’ तथा ‘विशिष्टरूपतया ज्ञायमान’ विभावों (और अनुभावों) के उपस्थापन में सुस्पष्टता अभीष्टित है। जिस प्रकार सहृदय की सामान्यावस्थापन्न बुद्धि के यत्किंचित् अधिक व्यापार को रसशास्त्री रसास्वाद में बाधक मानते हैं, उसी प्रकार कोचे भी स्वयंप्रकाश्य ज्ञान में थोड़ा भी बुद्धिविकेप सहन नहीं करते। परंतु जैसे गहन दार्शनिक सिद्धांत भी प्रसिद्ध होने के पश्चात् काव्योपनिबद्ध होने

१—Intuition is the indifferetiated unity of the perception of the real and of the simple image of the possible. In our intuition we do not oppose ourselves to external reality as empirical beings, but we simply objectify our impressions, whatever they be.

पर अन्य सामग्रियों के साहचर्य से रस-प्रतीति में बाधक नहीं होते, वैसे ही बड़े बड़े प्रमेय भी सामान्यात्मक होकर (क्रोचे की दृष्टि से विशिष्ट होकर) जब स्वयंप्रकाश्य के विषय बनते हैं, अर्थात् जब मन अपनी क्रिया से उन्हें आत्मसात् कर लेता है, तब वससे भी स्वयंप्रकाश्य के स्वरूप में बुद्धि नहीं होती। इस प्रकार यद्यपि स्वयंप्रकाश्य और रस—इन दोनों की अनुभूतियाँ छुईमुई की भाँति बुद्धि-स्पर्श से बचाई जाती हैं, अतः इस अंश में समता देखी जा सकती है, परंतु इसके अतिरिक्त पर्याप्त भेद भी है। जैसे, रसशास्त्री लौकिक उपादानों की अलौकिक (विभावन व्यापारादि को) उपस्थिति द्वारा उत्पन्न रसानुभूति को अलौकिक (लोकमिन्न) मानते हैं, परंतु क्रोचे लौकिक उपादानों की लौकिक (भौतिक वस्तुओं से जगाई गई) तथा अलौकिक (काल्पनिक)—इन उभयात्मक उपस्थितियों द्वारा उत्पन्न अनुभूति को अलौकिक (विष्य) मानते हैं। कहने का तात्पर्य यह कि भारतीय अलौकिक पद में पर्युदास समास करते हैं और क्रोचे प्रसव्य-प्रतिषेध का अर्थ लेते हैं। यहाँ स्पष्ट है कि क्रोचे ने सौंदर्यानुभूति में प्रत्यक्षजन्यानुभूति और कल्पनाजन्यानुभूति का समाहार किया है, किंतु रसशास्त्री भावयित्री प्रतिभाजन्यानुभूति का ही रसानुभूति में स्वीकार करते हैं। इन दोनों अनुभूतियों में एक भेद यह भी है कि स्वयंप्रकाश्य कल्पना का बोधपक्ष है, जिसमें भाव का (मनोवैज्ञानिक तथा भारतीय साहित्यशास्त्र की दृष्टि से) ग्रहण नहीं हो सकता—असंभव है।^१ पर रसानुभूति तो स्थायी भाव की ही होती है। स्वयं क्रोचे ने तो इन भावों की सत्ता ही स्वीकार नहीं की है, कारण जो भी हो। किंतु रसानुभूति में “विज्ञातृत्व” लिपटा हुआ है। भंग्यतर से क्रोचे ने भी भावों को स्वीकार किया है।^२

स्वयंप्रकाश्य ज्ञान को कुछ दार्शनिकों ने संवेदन या इंद्रियबोध से संबद्ध किया है। यह संवेदन मनोवैज्ञानिकों द्वारा दिया गया अर्थ बहन करता है। उन्होंने इसको भी एक प्रकार का ज्ञान माना है। इसको समझने के लिये नैयायिकों के प्रत्यक्ष ज्ञान के भेदों को समझ लेना चाहिए, जिससे बोध में स्पष्टता और सरलता हो। प्रत्यक्ष दो प्रकार का होता है—निर्विकल्पक तथा सविकल्पक। निर्विकल्पक में ‘कुछ है’ इत्याकारक अस्पष्ट ज्ञान होता है। अतः उसमें संदेह का कोटि न आती चाहिए, क्योंकि इससे भी ज्ञेय का कुछ न कुछ रूप स्पष्ट हो जाता है। सविकल्पक ज्ञान वह है जिसमें हम वस्तु को उसके अवयवों की स्पष्टता सहित जान लेते हैं। क्रोचे का स्वयंप्रकाश्य ज्ञान कल्पना में मन की प्राथमिक क्रिया से उपस्थापित सविकल्पक ज्ञान ही है, और मनोवैज्ञानिकों का संवेदन अथवा इंद्रियबोध निर्विकल्पक ज्ञान या उसके अव्यवहितोत्तर चरण की स्थिति है। जिन दार्शनिकों के मत में यह संवेदन ही स्वयंप्रकाश्य है उनके दो संप्रदाय हैं। पहला देश और काल के अनुसार रूपवान् एवं व्यवस्थापित संवेदन को ही स्वयंप्रकाश्य ज्ञान कहता है और दूसरा शुद्ध संवेदन को ही।

१—पं० रामचंद्र शुक्ल लिखित ‘काव्य में अनिर्णयजनावह’, पृष्ठ ११० से ११८ तक।

२—वही, पृष्ठ २०५ से २०६ तक।

प्रथम पक्ष वाले स्वयंप्रकाश्य के दो रूपों की कल्पना करते हैं। ये हैं—देश और काल। इस कल्पना का कारण यह है कि जब भी एक ज्ञान की निष्पत्ति होती है तब उसमें देश एवं काल की उपाधियाँ लगी रहती हैं, अतः स्वयंप्रकाश्य के रूपाध्यायक होने से उसके ये ही दो रूप होते हैं।^१ क्रोचे ने इसका प्रतिवाद करते हुए कहा है कि जिस प्रकार प्रमेयगर्भ स्वयंप्रकाश्य भी स्वयंप्रकाश्य ही रहते हैं, उसी प्रकार देश और काल से उपहित स्वयंप्रकाश्य भी अपने स्वयंप्रकाश्यत्व का त्याग नहीं करते। उन्होंने इसमें प्रमाण उपस्थित किया है कि जैसे प्रमेयहीन स्वयंप्रकाश्यों के निर्धारण से उनकी स्वतंत्रता का प्रतिपादन हुआ था, वैसे ही देश और काल से सर्वथा मुक्त स्वयंप्रकाश्यों की उपस्थिति से उनका स्वातंत्र्य सिद्ध हो सकता है। उदाहरणार्थ, जिस समय आकाश का एक अनुरजित खंड, भाव की एक सरस लहरी, एक व्यथामयी आह हमारी चेतना में प्रतिफलित होती है, यद्यपि उस समय देश-काल की प्रतीति तिरोहित रहती है तथापि हमें स्वयंप्रकाश्य ज्ञान होता है। इस आधार पर क्रोचे ने सिद्ध किया है कि देश-काल भी अन्य सहायक उपादानों की भाँति स्वयंप्रकाश्यों में रह सकते हैं परंतु वे उसके स्वरूपाधायक नहीं हो सकते। अतः सिद्धांत में यह बात आई कि स्वयंप्रकाश्य ज्ञान किसी कलाकृति में देश-काल को अभिव्यंजित न करके किसी व्यक्ति या चरित्र अथवा

१ — इन दार्शनिकों की वस्तु को यदि भारतीय दार्शनिक पदावली में उपस्थित किया जाय तो स्वयंप्रकाश्य का अर्थ होगा देशकालावच्छिन्नत्व ज्ञान। क्रोचे के इस पूर्वपक्ष में भी कोई दम नहीं है। वस्तुतः एक भाषा स्थलों को छोड़कर उन्हें ऐसे ही लघु पूर्वपक्षों का सामना करना पड़ा है। सामान्य बुद्धिवादी की भी विदित है कि इस अड्डांड के प्रति देश और काल की सागम्य कारखता है, तब केवल किसी स्वयंप्रकाश्य को ही इनका अवच्छेद बनाने की आवश्यकता क्या! यदि कोई भारतीय काव्य से—

“स्मरसि सुतनु तस्मिन्पथे लक्ष्मणेन
प्रतिबिहितसर्पा सुस्थोस्ताम्यहानि ।
स्मरसि सरसनीरां तत्र गोदावरीं वा
स्मरसि च तदुपान्तेष्वावयोर्वतनानि ॥”

तथा—

“समक्षिसमिम्बिलेसा समस्तप्रो मन्द मन्द संभारा ।
अह्रा हो हिमि पम्पानां मथोरहावां दुल्लहाः ॥”

इन देश और काल की क्रमिक अभिव्यक्तियों को उपस्थित करके एक पक्ष का संज्ञन करना चाहे तो हो नहीं सकता, क्योंकि अभिव्यक्तियाँ अपने-की हो सकती हैं। प्रधानता को लेकर—अथर्ववेदोद्भवकाव्यकारः—इस न्याय से कहीं कहीं देश-काल की अभिव्यक्ति भी होती है, परंतु इससे कलावाक्यत्व सिद्ध नहीं हो सकता।

किसी वस्तु की आकृति के समान उसके गुणों की अभिव्यञ्जना करता है।^१ क्रोचे ने बताया है किस प्रकार अन्य दार्शनिकों ने भी स्वयंप्रकाश्य ज्ञान के इस चरित्रोद्घाटन-कार्य को स्वीकार किया है। क्रोचे ने देश और काल को स्वयंप्रकाश्य का स्वरूपाधायक न मानने में दूसरा कारण यह उपस्थित किया है कि उक्त ज्ञान के विषय सरल और साधारण होते हैं, परंतु देश और काल की कल्पनाएँ मिश्र, एवं अनन्यसाधारण हैं। उन्होंने यह भी बताया है कि किस प्रकार देश और काल में रूपाधायकत्व, भेदकत्वादि धर्मों को माननेवाले भी उसकी प्रकारांतर से व्याख्या कर रहे हैं। उदाहरण के लिये, कुछ लोग स्वयंप्रकाश्य को केवल देशत्ववर्ग में ही समाहित मानते हैं और प्रतिपादन करते हैं कि काल का आकलन भी देश द्वारा हो सकता है।^२ अन्य लोगों का विचार है कि देश लंबाई, चौड़ाई और ऊँचाई (यूक्लिड-सिद्धांत)—इन तीनों उपाधियों से रहित है, क्योंकि दार्शनिक दृष्टि से उनकी कोई आवश्यकता नहीं।^३ क्रोचे ने पहले सिद्धांत पर अनेक विद्वत्पत्र किए हैं—(१) भला वह कौन सा देशत्व धर्म होगा जो काल का भी नियंत्रण कर सके? (२) क्या यह एक सामान्य स्वयंप्रकाश्य व्यापार के निर्देश का प्रयत्न तो नहीं, जो अनेक आलोचनाओं और निषेधों का फल हो? (३) जब हम स्वयंप्रकाश्य को देश और काल का अभिव्यञ्जक न कहकर चारित्र्यविधायकमात्र कहते हैं तो क्या भ्रम में हैं? क्या इसमें और भी श्रद्धा नहीं आती जब हम इसे वस्तुओं का पूर्ण एवं ऐकांतिक बोध करानेवाले व्यापार या विभाग की इकाई मान लेते हैं?

उक्त रीति से स्वयंप्रकाश्य को देश और काल के घेरे से निकालकर, किस प्रकार संवेदन अथवा इंद्रियबोध से वह भिन्न है—इसका उपपादन क्रोचे ने किया। पहले कहा जा चुका है कि संवेदन का स्वरूप क्या है। क्रोचे इसे द्रव्य मानते हैं। इसलिये मन उसे

१—That which intuition reveals in the work of art is not space and time, but character, individual physiognomy.

भारतीय साहित्य में क्रोचे के इस कथन की पुष्टि—यत्राकृतिस्तत्र गुणाः वसन्ति—तथा इस प्रकार की अन्य सूक्तियाँ करेंगी। परंतु इतना स्मरण रखना यहाँ भी आवश्यक है कि संस्कृत साहित्य का लक्ष्य रस-परिपोष करना ही था, चारित्र्य-वैचित्र्य का निरूपण या उद्घाटन नहीं। आनुवंशिक रूप से वह भी होता गया है—वह दूसरी बात है।

२—Some reduce intuition to the unique category of spatiality, maintaining that time also can only be conceived in terms of space.

—एन्से०, पृ० ८

३—Others abandon the three dimensions of space as not philosophically necessary, and conceive the function of spatiality as void of every particular spatial determination.

उसके शुद्ध रूप—निर्दीर्घत्व, निष्क्रियत्व, अरूपत्व विरहित रूप में ग्रहण नहीं कर सकता। जीवस्वरूप, गतिशील एवं सँचेवाले मन द्वारा ग्रहण किए जाने योग्य अवस्था तक पहुँचने के लिये संवेदन की मामल सविकल्पक स्थिति तक पहुँचना आवश्यक है। यहाँ तक आते-आते इंद्रियबोध का अपना रूप नष्ट हो जाता है—वह स्वयंप्रकाश्य के रूप में ही परिवर्तित हो जाता है। जैसे स्वयंप्रकाश्य ज्ञान प्रमा-ज्ञान में परिणत होता है, ठीक वैसे ही यह परिणमन भी है। अतः स्वयंप्रकाश्य ज्ञान की उत्तर सीमा जिस प्रकार प्रमा है, उसी प्रकार पूर्ण सीमा इंद्रियबोध या संवेदन है। द्रव्य होने के कारण यह भी अपने भावात्मक रूप में यंत्र-रूपता या निष्क्रिया है, जिसे मन अनुभव तो करता है पर जिसका सर्जन नहीं करता।^१ बिना इंद्रियबोध के मनुष्य का कोई भी ज्ञान या उसकी क्रिया संभव नहीं। परंतु केवल द्रव्य मनुष्य में पशुता की ही सृष्टि करता है, न कि मनोराज्य का निर्माण, जो साक्षात् मनुष्यता है। तात्पर्य यह कि संवेदन तक की वृत्ति तो पशुओं में भी होती है, किंतु इसके आगे कल्पना और तर्क आदि वृत्तियाँ केवल मनुष्यों के लिये नियत हैं। क्रोचे इन वृत्तियों में से प्रथम पर द्वितीय को, द्वितीय पर तृतीय को और तृतीय पर चतुर्थ को आश्रित मानते हैं; पर इनकी विपरीत स्थिति सत्य न होगी, और न इन चारों के अतिरिक्त और कोई मानस वृत्ति ही वे स्वीकार करेंगे। अतः मनुष्य की पहली तथा मुख्य वृत्ति है अमिष्यंजना। इसीसे क्रोचे ने कहा है कि संवेदन पशुता का ही पालक है, न कि उस कल्पना का जो मनुष्यता का मूलाधार है।^२ इस संवेदन का निदर्शन उस समय उपस्थित होता है जब हम अपने में किसी की भ्रूणक तो पाते हैं, पर वह वस्तु मन में प्रतिकल्पित या रूपवती होती हुई नहीं मिलती—ऐसे ही अक्सरों पर द्रव्य और रूप का प्रकट अंतर ज्ञात होता है।^३ ये द्रव्य तथा रूप मन की विरोधी क्रियाएँ नहीं हैं, प्रत्युत मन में ही बाह्य को आक्रमण करके आत्मसात् करने की क्रिया होती है। यह क्रिया आकार अथवा रूप परिग्राहक होती है। इसे हम साँचा कहते हैं। इसी साँचे (फॉर्म)

१—Matter in its abstraction, is mechanism, passivity; it is what the spirit of the man experiences, but does not produce.

—एस्चे०, पृ० ९

२—.....mere matter produces animality, whatever is brutal and impulsive in man, not spiritual dominion, which is humanity.

—वही।

३—How often do we strive to understand what is passing within us? We do catch a glimpse of something but this does not appear to mind objectified and formed. In such moments it is, that we perceive the profound difference between matter and form.

—वही।

में दलदल रूप असंख्य रूप (कॉन्क्रीट फॉर्म) प्राप्त करता है।^१ यहाँ यह बात स्पष्ट हो जाती है कि द्रव्यों की मिश्रता के कारण ही स्वयंप्रकाश्यों में विभिन्नता आती है, साथ ही बिना द्रव्य की उपस्थिति के मानस व्यापार प्रारंभ नहीं होता। अतः क्रोचे द्रव्य को कला में स्थान नहीं देते, यह बात नहीं है। उनका कहना इतना ही है कि जिस रूप में जिस वस्तु की अभिव्यंजना हुई है उसके अतिरिक्त उसका विचार कला में आवश्यक नहीं। हाँ, योग्यता और आकांक्षा निश्चय ही अपेक्षित हैं, अर्थात् कला में अभिव्यंजना का ही वैशिष्ट्य रह जाता है, अभिव्यंग्य गीण हो जाता है।

उपर्युक्त प्रघटकों में हमने देखा कि किस प्रकार स्वयंप्रकाश ज्ञान संवेदन अथवा द्रव्य या भावात्मकता पर आधृत है। इससे कुछ लोग संवेदन के एक अन्य प्रकार को लेकर स्वयंप्रकाश ज्ञान कहने लगे। देशकालाश्रयी संवेदन तथा शुद्ध संवेदन कहनेवालों का क्रोचे द्वारा किया गया उपस्थापन तथा खंडन दिखाया जा चुका है। प्रस्तुत पक्ष के विषय में क्रोचे का मत है कि 'अन्य प्रकार' का उपस्थापन करनेवालों ने भ्रामक पदावलियों द्वारा स्वयंप्रकाश को संवेदन से उलझाने का ही प्रयास किया है। क्रोचे इसका उल्लेख करते हुए कहते हैं कि स्वयंप्रकाश है तो संवेदन ही, पर उतना सामान्य नहीं जिसे हम उसका सहभाव या साहचर्य कह सकें।^२ क्रोचे के अनुसार इसमें सहभाव या साहचर्य पक्ष भ्रमोत्पादक है क्योंकि इससे अनेक अर्थ लिए जा सकते हैं। (१) यदि इसका अर्थ स्मृतिजन्य सहभाव लें, अर्थात् चेतन वा मन द्वारा संस्मरण में लाया गया सहभाव मानें तो योग्यता की हानि होती है, क्योंकि संवेदन द्रव्य है और स्वयंप्रकाश मानस व्यापार की प्रथम क्रिया है। अतः इन दोनों की संगति कैसे मिलेगी? (२) यदि सहभाव का अर्थ अचेतन पदार्थों (द्रव्यों) का सहभाव हो तब तो वह प्राकृत जगत् की वस्तु हुई, और स्वयंप्रकाश चैतन्य व्यापार है ही। इस प्रकार यहाँ भी योग्यता का अभाव है। (३) परंतु कुछ सहभाववादी सर्जनात्मक सहभाव की कल्पना करते हैं। यदि उसे स्वीकार किया जाय तो सहभाव का साधारण अर्थ (सेन्सुअलिस्ट्स के अनुसार) न होकर कल्पक अर्थ में परिणमन कर जायगा, जो प्रथम मानस व्यापार है। यहाँ सर्जनात्मक विशेषण ही निष्क्रियता और सक्रियता का, संवेदन तथा स्वयंप्रकाश का भेदक है।

कुछ मनोवैज्ञानिकों ने संवेदन और प्रमा के मध्य में मूर्त्युपस्थापन या मूर्तिविधान की एक और ज्ञान की दशा मानी है। इससे भी स्वयंप्रकाश के संबंध का निर्देश क्रोचे ने

१—Matter attacked and conquered by form gives place to concrete form.

—यही।

२—Thus, it has been asserted that intuition is sensation, but not so much simple as the association of the sensations.

किया है। यदि यह मूर्तिविधान संवेदन से सर्वथा अतिरिक्त अर्थात् चैतन्य प्रक्रिया से द्रव्यत्व को त्यागकर मानस सृष्टि की वस्तु हो, तब तो वह स्वयंप्रकाश्य ज्ञान ही है; किंतु यदि इसका तात्पर्य मिश्र संवेदन से हो तो वह सामान्य संवेदन से विभिन्न वस्तु नहीं। इसका कारण यह है कि अंतिम स्थिति में गुण-भेद संभव नहीं है, फिर मात्रा-भेद से विभिन्नता दार्शनिक दृष्टि के अनुसार कैसे हो सकती है? जैसे किसी पर्वत और उसी पर्वत के एक शिखरखंड में एक ही अणुत्व सामान्य की स्थिति रहती है वैसे ही सामान्य संवेदन के गुण-धर्म मिश्र संवेदन में भी रहेंगे। क्रोचे ने एक विकल्प यह भी किया है कि यदि मूर्तिविधान को संवेदन के साहचर्य में मानस-कृति का द्वितीय स्तर भी कहें तो भी भ्रांति का निराकरण नहीं हो सकता, क्योंकि यदि द्वितीय स्तर से गुण-भेद या स्वरूप-भेद का अर्थ हो—संवेदन या इंद्रियबोध का विजृम्भण ही मूर्तिविधान हो, तो निश्चय ही वह स्वयंप्रकाश्य ज्ञान होगा। पर यदि द्वितीय स्तर से संवेदनों की अधिकता या संकुलता का तात्पर्य हो—मात्राभेद और वस्तुभेद हो इष्ट हो, तो वह भी सामान्य संवेदन की ही कोटि में आएगा, न कि स्वयंप्रकाश्य के क्षेत्र में।^१

इस प्रकार हम देखते हैं कि स्वयंप्रकाश्य की प्रत्यभिज्ञा के मार्ग में अनेक कठिनाइयाँ हैं। परंतु क्रोचे ने उसके पहचानने के लिये अत्यंत सरल मार्ग यह धतलाया है कि प्रत्येक स्वयंप्रकाश्य या मूर्तिविधान अभिव्यंजना भी होता है। जो अपने को अभिव्यंजना में प्रतिफलित नहीं करता वह स्वयंप्रकाश्य या मूर्तिविधान नहीं, अपितु संवेदन या प्रकृतत्व (द्रव्यत्व) है।^२ क्रोचे का सिद्धांत है कि जब भी मन स्वयंप्रकाश्य व्यापार ग्रहण करता है तब वह—निर्माण करता है, स्वरूपाधान करता है, अभिव्यंजना करता है। इन क्रियाओं के अतिरिक्त स्वयंप्रकाश्य की स्थिति ही नहीं होती। ठीक भी है, जब मन की ही कल्पना व्यापार रूप में है तब उसके किसी भी अंश से क्रियात्मकता कैसे हटाई जा सकती है? अतः क्रोचे ने कहा कि स्वयंप्रकाश्य व्यापार उसी सीमा तक स्व को ग्रहण

१—What does secondary order mean here? Does it mean a qualitative, a formal difference? If so we agree—representation is elaboration of sensation, it is intuition. Or does it mean greater complexity and complication, a quantitative material difference? In that case intuition would again be confused with simple sensation,

—वही, पृ० १२-१३

२—Every true intuition or representation is also expression. That which does not objectify itself in expression is not intuition or representation but sensation and natality.

—वही, पृ० १३

करते हैं जितने में वे उनको अभिव्यंजित कर दें।^१ इस पंक्ति पर विरोधाभास के द्विविध विकल्पों की संभावनाएँ और समाधान कोचे ने दिए हैं। उन्हें उसी क्रम से उद्धृत किया जाता है।

अभिव्यंजना का अर्थ कुछ लोग शाब्दी अभिव्यंजना लेते हैं। अब विरोध यह होता है कि स्वयंप्रकाश तो पाँचों प्रकार की कलाओं के प्रति कारण हैं और शाब्दी अभिव्यंजना तो केवल काव्यकला से ही संबंध रखती है—यह कैसे? परिहार है कि यहाँ अभिव्यंजना अपने को शब्दों तक ही सीमित न रखकर रेखाओं, रंगों आदि में भी संक्रमित है। जिस प्रकार किसी चित्रकार का स्वयंप्रकाश ज्ञान तथा उसकी अभिव्यंजनाएँ युगपद् चित्रात्मक होती हैं उसी प्रकार गायक तथा कवि के स्वयंप्रकाश तथा उनकी अभिव्यंजनाएँ क्रमशः ध्वन्यात्मक एवं शब्दात्मक हुआ करती हैं। चित्रात्मक, ध्वन्यात्मक या शब्दात्मक आदि किसी प्रकार की अभिव्यंजना क्यों न हो, कोई भी स्वयंप्रकाश अभिव्यंजनाविहीन नहीं रह सकता, क्योंकि दोनों का अयुतसिद्ध संबंध है।^२ जैसे, रेखागणित के किसी चित्र का किसी की स्वयंप्रकाश ज्ञान तब तक नहीं कहा जा सकता जब तक उसके मन में उस चित्र की इतनी स्पष्ट रेखाएँ न उन्मिश्रित रहें कि आवश्यकता पड़ते ही वह उनको कागद पर उतार सके। इसी भाँति स्वदेश की सीमा का स्वयंप्रकाश ज्ञान हममें तब तक नहीं कहा जा सकता जब तक भारतवर्ष की सीमा रेखाओं का सूक्ष्मातिसूक्ष्म रूप उपस्थित कर सकने की हममें योग्यता न हो। प्रत्येक व्यक्ति अपने भावों और प्रभावों के एकीकरणात्मक प्रयत्न में एक आंतर प्रयत्न का भी अनुभव करता है, किंतु उसी सीमा तक वस्तुओं को रूप देने की क्षमता है। भाव और प्रभाव शब्दों के माध्यम से चेतन के अस्पष्ट और धुँधले प्रदेश से निकलकर विचारों के सुस्पष्ट प्रदेश में प्रवेश करते हैं। इस एकजातीय बौद्धिक क्रिया में स्वयंप्रकाश ज्ञान का अभिव्यंजना से अतिरिक्त बनाना असंभव है। एक समय में एक के साथ दूसरी भी उपपन्न होती है, क्योंकि वे दो नहीं, एक हैं।^३ हाँ, यह संभव है कि किसी का अभिव्यंजना उलझनी या तुलिका आदि से अंकित न होकर ही रह जाय।

१—Intuitive activity possesses intuitions to the extent that it expresses them.

—वही।

२—But be it pictorial, or verbal or musical or whatever else it be called, to no intuition expression can be wanting, because it is an inseparable part of the intuition.

—वही।

३—Sentiments and impressions, then pass by means of words from the obscure region of the soul into the clarity of the contemplative spirit. In this cognitive process it is difficult to distinguish intuition from

पूर्वोदाहृत पंक्ति में विरोधाभास का दूसरा कारण यह है कि कुछ लोग यह कहते हुए पाए जाते हैं कि हमारे मन में बहुत से आवश्यक विचार हैं, पर हम उन्हें व्यक्त नहीं कर पाते। इससे विरोध का प्रकार यह है कि उक्त कथन में विचार पद से प्रमा न भी तें तो भी स्वयंप्रकाश्य मानना ही पड़ेगा, क्योंकि इससे और पूर्वकालिक मन की कोई क्रिया है ही नहीं। फिर क्रोचे का सिद्धांत है कि यह क्रिया भी बिना अभिव्यंजित हुए नहीं रह सकती। परंतु उक्त कथन से स्पष्ट है कि विचार अभिव्यक्ति नहीं पा रहा है। इसका समाधान यह है कि उस प्रकार की वाणी का विसर्ग करनेवाला अपने को अधिक आँकता है। यदि वस्तुतः उसे कुछ कहने के लिये होता तो वह उन्हें अनुरूप पदावलियों में अभिव्यंजित कर देता।^१ किंतु स्थिति ऐसी है नहीं, इसलिये मानना पड़ेगा कि उसके मन में कहने को कुछ भी नहीं है। पर यदि अभिव्यंजना में विचारों की स्थिति उलझती हुई, दरिद्र या अशक्त दिखाई पड़े तो भी अभिव्यंजक में इन श्रुतियों की कल्पना करनी चाहिए। कुछ लोगों का विचार है कि कलाकारों और सामान्य मनुष्यों की कल्पनाएँ और स्वयंप्रकाश्य तुल्यरूप ही होते हैं। अंतर केवल इतना है कि कलाकारों के पास संविधान संबंधी विशेषता भी रहती है जिससे वे उनकी अभिव्यंजना कर सकते हैं, परंतु सामान्य लोगों का वह कला ज्ञात न रहने से अभिव्यंजना नहीं हो पाती। जैसे मयोदायकपोत्तम श्री रामचंद्र जी का चरित्र विश्व-विश्रुत है। सभी लोगों की उनके विषय में यथार्थ कल्पना करने का अवकाश भी है। पर रामायण, उत्तर-रामचरित और रामचरितमानस, वाल्मीकि, भवभूति तथा तुलसी को छोड़कर और कौन उन रूपों में अभिव्यंजित कर सका? उनको तत्तद् रूपों में रामचरित का स्वयंप्रकाश्य हुआ और अभिव्यंजनाएँ हुई। पर क्रोचे का मत है कि उक्त कार्य वैधानिक विशेषताओं के जानने से निष्पन्न नहीं हुआ। वह तो स्वयंप्रकाश्य का फल है। अतः लोगों की उक्त धारणा भ्रान्त है, क्योंकि अपने अंदर होनेवाले संवेदन को ही वे स्वयंप्रकाश्य मान लेते हैं। क्रोचे के अनुसार जिस संसार के विषय में हमें नियमतः स्वयंप्रकाश्य होते रहते हैं वह अस्थायी सीमित है। उसमें छोटी-छोटी कामचलाऊ अभिव्यंजनाएँ हुआ करती हैं जो बढ़ती हुई मानसिक एकामता के कारण कुछ क्षणों में अपेक्षाकृत आकार और परिमाण में अधिक हो जाती हैं। 'यह मनुष्य है, यह घोड़ा है, यह कठोर है, यह भारी है'—इत्याकारक स्वयंप्रकाश्यों के आधार पर ही हम क्रियाओं में प्रवृत्त होते हैं।^२

expression. The one is produced with the other at the same instance because they are not two but one.

—बर्दी, पृ० ११

१—In truth if they really had them, they would have coined them into beautiful ringing words and thus expressed them.

—बर्दी, पृ० १४, १५

२—This is and nothing else what we possess in our ordinary life, this is the basis of our ordinary action.

—बर्दी, पृ० १६

क्रोचे ने इनकी उपमा उन विषय-सूचियों और चिप्पकों से ही है जो पुस्तकस्थानीय वा वस्तुस्थानीय हो जायें।^१ कहने का तात्पर्य यह कि जैसे हम ऊल्पी में इनसे ही पुस्तक और वस्तु के विषय में ज्ञान प्राप्त करके काम चला लेते हैं, वैसे ही उक्त प्रकार की लघु अभिव्यञ्जनाओं से व्यवहार चलता है। यह साम्य और दूर तक चलता है; अर्थात् जैसे हम भाव-शक्तता पढ़ने पर विषय-सूची से आगे बढ़कर पुस्तक का मनन, या इतराहार को छोड़कर उस वस्तु के अन्वोक्षण में प्रवृत्त होते हैं उसी प्रकार हम लघु लघु अभिव्यञ्जनाओं के बढ़ते हुए क्रम से महत्तर एवं महत्तम स्वयंप्रकाश्यों तक को उन्मीलित करते हैं।^२ परन्तु क्रोचे इस क्रम को सार्वत्रिक नहीं मानते। वे कहते हैं कि कलाकारों के मनोविज्ञान का अध्ययन करनेवालों ने समझाया है कि किसी व्यक्ति को देखने के पश्चात् जब चित्रकार ने उस व्यक्ति का स्वयंप्रकाश्य ज्ञान प्राप्त करना चाहा तो उसे पता चला कि जो व्यक्ति प्रत्यक्ष दर्शन के समय में अत्यंत सजीव और स्पष्ट दिखाई पड़ा था वह वास्तव में कुछ नहीं था। अतः चित्रांकन के समय जो बोध चित्रकार को रहता है वह धुंधले और अस्पष्ट रेखाचित्र के अतिरिक्त और कुछ नहीं रहता। ऐसी स्थिति में उसे अपनी शक्ति का ही सहारा लेना पड़ता है। इसी से माइकेल एंजिलो ने कहा था कि चित्रकार चित्रों को हाथों से नहीं, मस्तिष्क से रंगता है।^३ अतएव क्रोचे के अनुसार कलाकार की यही विशेषता है कि जहाँ साधारण जन किसी वस्तु की झलक पाकर या भाव-विभोर होकर रह जाता है वहाँ कलाकार उसका साक्षात्कार करता है।^४ सामान्य व्यक्ति समझता है कि मैं किसी को देख रहा हूँ, पर वस्तुतः वह उससे पढ़े हुए प्रभावों का ही अनुभव करता है। क्रोचे ने दृष्टांत दिया है कि जब हम किसी का स्मित देखते हैं तब हम उससे अपने ऊपर पड़े हुए प्रभावों की ही अनुभूति करते हैं, न कि ईष्यकुलकपोलों तथा अनुलक्षण कटाक्षों द्वारा अदृष्टदर्शन रूप विशिष्ट हास की प्रतीति, जैसा कि कलाकार अपने मनन के फलस्वरूप मानस प्रत्यक्ष में किया करते हैं। उनकी यही मनन-शक्ति मूर्तियों को ज्यों का त्यों कृतियों में उतार देती है। क्रोचे के अनुसार तो ज्यों का त्यों उतर नहीं सकता—यह तो अदार्शनिकों की बात है। अस्तु, यही है साधारण मनुष्यों और कलाकारों का भेद। कहाँ तक कहा जाय, जिन अति घनिष्ठ लोगों के साथ भी साधारण लोग रहते हैं उनको भी

१—It is the index of the book, the tables tied to things that take place of the things themselves.

—वही, पृ० १९

२—इस क्रम का विवेचन दूसरे निबंध में होगा।

३—Michael Angelo said, 'One paints not with one's hands but with one's mind'.

—वही।

४—The painter is painter, because he sees what others only feel and catch a glimpse of but do not see.

—वही, पृ० १०

वे अन्धों से विभेदक स्थूल आकारों को छोड़कर कुछ अधिक नहीं जानते, अर्थात् उनका भी स्वयंप्रकारय ज्ञान उन्हें नहीं होता। कोचे ने इस विषय में एक दृष्टांत गीतों का दिया है। गीतों का प्रस्थान करके निर्माता विरत हो जाता है, परंतु जब वही गीत किसी गायक द्वारा गाया जाता है तब उसमें स्वर-समर्पक-सामग्री उस गायक की ही अभिव्यंजना होती है।^१ इससे सिद्ध होता है कि स्वयंप्रकारय ज्ञान व्यक्तिगत, स्वतः परिपूर्ण तथा सत्यासत्य, उचितानुचित, योग्यायोग्य की धारणा से परे मन की प्राथमिक क्रिया है और अभिव्यंजना उसका नित्य लक्षण है। स्वयंप्रकारय ज्ञान अभिव्यंजना के अतिरिक्त (न उससे कुछ कम न कुछ अधिक) और कोई वस्तु नहीं।^२

१—किंतु जिन देशों में रामरागिणियों की बेंची हुई धारणाएँ हैं उनके विषय में कोचे का यह दृष्टांत नहीं घटता।

२—It is nothing else (nothing more but nothing less) than to express.

सातवाहन राजवंश

[श्री धर्मनारायण श्वात]

आम्र नरेशों की पुराणों में दो प्रकार की वंशावली मिलती है—(१) वह जिसमें प्रत्येक राजा के राज्य-काल के राज्य-वर्ष भी दिए हैं। ऐसी वंशावली मत्स्यपुराण, महावंश पुराण और वायु पुराण तथा इसी वर्ग के पुराणों में है; (२) दूसरी प्रकार की सूची यह है जिसमें राजाओं के नाम मात्र दिए हैं और अंत में सबका राज्य-काल समष्टि रूप से एक जगह लिख दिया है। इस प्रकार की सूची भागवत पुराण, विष्णु पुराण आदि में दी है। इन वंशावलियों में राजाओं के नाम भी कुछ छोड़ दिए गए हैं। फिर भी ये उपलब्ध सूचियाँ शुद्ध नहीं हैं। अनेक स्थानों पर राजाओं के नाम अशुद्ध लिखे हैं। प्रायः प्रत्येक नाम में कुछ न कुछ पाठांतर मिलता है। उनके राज्य-काल के वर्षों में भी अंतर है और सबसे अधिक दोष उनमें यह है कि राजाओं का क्रम भी दूषित है। इस सूची के तैयार करने में हमने हिंदी विश्वकोष में प्रकाशित मत्स्य पुराण, महावंश पुराण, भागवत और विष्णु पुराण की सूचियों को सामने रखा है। इनके अतिरिक्त एक सूची विश्वकोष के संकलनकर्ता ने ऐसी भी दी है जो सिक्के, शिलालेख आदि सामग्री के आधार पर पुराणों की सूची को शुद्ध करके तैयार की गई है। इस सूची में राजाओं के राज्य-काल के वर्षों को गणना करके ईस्वी सन् के साथ लिखा है। किंतु हम इस गणना से बिल्कुल सहमत नहीं हैं, जैसा कि आगे विदित होगा।

इन पाँच सूचियों के अतिरिक्त छठी सूची भी पार्जितर महोदय की है जो उन्होंने पुराणोक्त कलि-राजवंशावली^१ नामक ग्रंथ में प्रकाशित की है। इसमें भी प्रत्येक राजा का राज्य-काल दिया है। ऐतिहासिक दृष्टि से यह अधिक उपयोगी है और इसी के आधार पर एक सूची बिसेंट स्मिथ की 'अर्ली हिस्ट्री ऑफ इंडिया' के सन् १९२४ के संस्करण में पृष्ठ २३१ पर दी हुई है।

प्रकाशन-क्रम का दृष्टि से सबसे नवीन सातवीं सूची यह है जो श्री बेथीप्रसाद शुक्ल ने अपने लेख "शक संवत्" (नागरीप्रचारिणी पत्रिका भाग १६, संवत् १९९२) में प्रकाशित कराई है। इन अंतिम तीन सूचियों के विद्वान निर्माताओं ने उपलब्ध पुरातत्त्व संबंधी ऐतिहासिक सामग्री का उपयोग अवश्य किया होगा, किंतु फिर भी इनमें से कोई भी सूची न तो पूर्ण है और न निर्दोष, जैसा कि आगे दिए हुए हेतुओं से विदित होगा। हमारी सूची इस प्रकार है—

१—The Purana text of the Dynasties of the Kali age.

१—सिमुक (मत्स्य०); सिंधुक (बायु० ब्रह्मा०); सिमुक (वेणी०); शूद्रक (ब्रह्मा०—वेणी०); शिप्रक (विष्णु० विरव०); क्षिप्रक (ब्रह्मा० विरव०); शिमुक (मत्स्य० विरव०); राज्यकाल २३ वर्ष । सभी पुराणों में इसका नाम किसी न किसी रूप में पाया अबरय जाता है, और सर्वत्र इसका राज्यकाल २३ वर्ष लिखा है ।

पुराणों के अनुसार कण्ववंशी मगध-नरेश सुरार्मा को मारकर यह सिंहासन पर बैठा था । किंतु पुराणों का यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि इसके कई उत्तराधिकारियों का उल्लेख कण्ववंशी राजाओं से पूर्व शिलालेख आदि में पाया जाता है ।

नानावाद के शिलालेख में आंध्र वंश के इस प्रतिष्ठाता का नाम 'सिमुक' दिया है । यही लिपि-प्रमाद से सिमुक हो गया होगा । आंध्रों का उल्लेख अशोक के शिलालेखों में भी पाया जाता है, किंतु उसमें किसी राजा का नाम नहीं लिखा है, प्रत्युत एक जनपद के रूप में वहाँ इनका उल्लेख किया गया है । अशोक के लेख से ऐसा ज्ञान पड़ता है कि कलिंग-विजय के पश्चात् राजनीतिक विजय से उदासीन होकर जिन राष्ट्रों पर अशोक ने धर्म-विजय द्वारा अपना आधिपत्य स्थापित करके अपना धर्मानुशासन चलाया था उनमें ऐसे अनेक राष्ट्र और जनपद थे जो उसके राज्य की सीमा पर अवस्थित थे । राजनीतिक विजय में कदाचित् वे सब अशोक से पराजित न होते, फिर भी दार्शनिक बुद्धि से प्रेरित होकर, व्यर्थ हिंसा से बचने एवं लोकहित की कामना से उन राष्ट्रों और जनपदों ने अशोक का नेतृत्व या साम्राज्य-पद स्वीकार किया था । जहाँमें यह आंध्र जनपद भी था (अशोक का १२ वाँ प्रज्ञापन) । यद्यपि इस धर्मविजय के द्वारा विजित होने पर ये राष्ट्र अशोक के अधीन सम्भले जाते थे एवं अशोक ने अपने एक प्रज्ञापन में भी स्पष्ट कहा है कि उनके देशों में देवानां-प्रिय का धर्मानुशासन माना जाता है (भोज पितृनिष्ठे, अंध्रपुलिंदेषु सवत्र देवनां पियस भ्रमनुशास्ति अनुवदन्ति), किंतु केवल उसका धर्मानुशासन ही वहाँ माना जाता था, अन्य सब बातों में यह जनपद भी अन्य जनपदों की भाँई स्वतंत्र था । इस धर्मानुशासन मानने की परवर्तता को भी आंध्र देश के वैदिक ब्राह्मण सम्राटों ने अशोक के पश्चात् मानना छोड़ दिया था और दशरथ के समय में ही शायद अन्य धर्मानुशासन माननेवाले राष्ट्रों और जनपदों की अपेक्षा सबसे प्रथम इन्होंने ही सिमुक की अध्यक्षता में अपनी स्वतंत्रता की घोषणा की थी । इसीलिये पुराणों ने इनके इतिहास का आरंभ उस समय से लिखना पसंद किया होगा । बौद्धधर्म के धर्मानुशासन से स्वतंत्र होने का अभिप्राय था वैदिक धर्म का पुनरुदय होना, और उस तिथि को इस राजवंश की स्थापना की तिथि के रूप में पुराणों में स्मरण रखा गया होगा । इसलिये भी हमने सिमुक के शासन का आरंभ-काल ई० पू० २११ वर्ष माना है, जब दशरथ के पश्चात् अशोक का साम्राज्य राजवंश के भीतरी मण्डलों के कारण ही निर्बल होकर उच्छिन्न होने लगा था ।

भारतवर्ष की इस प्रधान शक्ति के हास-काल में जब दूर दूर के राष्ट्र और जनपद अपनी अपनी स्वतंत्रता स्थापित कर रहे थे तो भारत की सीमा पर स्थित विदेशी शक्तियों ने भी इस परिस्थिति से लाभ उठाया और भारतवर्ष में प्रथम क्षत्रपवंश या कुहरात

वंश का आरंभ हुआ। अर्थात् आंध्र राजवंश एवं क्षत्रप-कुहरात वंश का उदय लगभग एक ही युग में हुआ था। इस वंश का अधिक परिचय आगे दिया जायगा।

सिमुक का राज्य-काल ई० पू० २३१-२०८ (वि० पू० १७५-१५२) है।

२-कृष्ण (सब पुराण); कृष्णराज (विश्वकोष के संपादक की सूची); राज्य-काल १८ वर्ष, ई० पू० २०८-१९० (वि० पू० १५२-१३४)।

यह प्रथम राजा सिमुक का भाई था। यद्यपि सर्वत्र इसका राज्य-काल १८ वर्ष लिखा पाया जाता है, किंतु पाजिटर महोदय ने इसका समय केवल १० वर्ष स्वीकार किया है। कदाचित् उन्होंने यह संख्या स्वयं संशोधन या गणना करके लिखी है। किंतु हमें तो १८ वर्ष ही ठीक जान पड़ता है। हमारे इस सूचो में दो गई गणना से भी यही संख्या ठीक बैठती है।

३-शातकर्णी मल्लकर्णी (पाजि०); श्री शातकर्णी (हिंदी विश्वकोष में भागवत और मत्स्य०); श्री मल्लकर्णी (ब्रह्मांड०, त्रिश०); श्री सातकर्णी (हिं० वि० कोष में विष्णु०); श्री मल्ल शातकर्णी (विश्वकोष के संपादक की सूची); सातकर्णी प्रथम महान राजसूय यज्ञकर्ता पुण्यमित्र का समकालीन (वेणी०); राज्यकाल ई० पू० १९०-१७२ (वि० पू० १३४-११६)।

यह कृष्ण (सं० २) का पुत्र था। इसका राज्यकाल भी पुराणों में सर्वत्र १८ वर्ष लिखा है, किंतु पाजिटर महोदय ने १० वर्ष इसे भी गिना है। विश्वकोष के संपादक की सूची में भी यह संख्या १८ ही दी है और हमने भी यही मत स्वीकार किया है।

कलिंग चक्रवर्ती सम्राट् खारबेल महामेघवाहन ने, जिनका राज्यकाल ई० पू० १८५ से १५५ तक (वि० पू० १२९-९९) निर्बिवाद है एवं उनके प्रसिद्ध हाथीगुफा वाले शिलालेख से सिद्ध है, इसी सातवाहन की कुछ भी चिंता न करके ई० पू० १८४ (वि० पू० १२८) में उसके पश्चिमी राज्य पर आक्रमण करके कृष्णवेणा नदी के तट की प्रजा को व्रस्त किया था एवं मूर्षिक नगर को लूटा था। उस समय कदाचित् मूर्षिक नगर सातवाहनों की राजधानी का (प्रांतीय) नगर रहा होगा। फिर ई० पू० १८१ (वि० पू० १२५) में उसने सातकर्णी के अधीन राष्ट्रिक और भोजिक जनों को अपने अधीन बनाया (दुतिये च वसे अचितयिता सातकर्णि पल्लिम दिसं हय गज नर रथ बहुलं दंबं पठापयति । कन्हवेनां गताय च सेनाय वित्तसितं मुसिक नगरं । वितत मकुट सविल मदिते च निखित छतभिगारे हित रतन सापतेये सवरठिक भोजके पादे बंदापयति पंचमे च)।^१

पुराणों में इस सातकर्णी के विषय में कुछ लिखा नहीं मिलता, किंतु जिस सातकर्णी का उल्लेख ऊपर शिलालेख में किया गया है वह यही प्रथम सातकर्णी होना संभव है।

स्वामिन् द्वारा परास्त होने के पीछे उस महान विजेता के जीवन-काल में ही (ई० पू० १७२, वि० पू० ११६) इसका देहांत हो गया और सातवाहनों के साम्राज्य को जो धक्का कलिंग-युद्ध की सन्धि के आक्रमण से लगा उससे उसकी दशा यह सातकर्णी न संभाल सका ।

इसी सातकर्णी के समय में पुण्यमित्र ने बृहद्रथ को मारकर मगध में शुंगवंश की स्थापना की थी । इसी के शासन के अंतिम वर्षों (लगभग १७५ ई० पू०, वि० पू० ११९) में नभोवाहन क्षत्रप वंश में उज्जयिन पर अधिकार कर चुका था ।

४—पूर्णसंग (पार्जितर आदि सभी सूचियों में यह नाम दिया है, केवल भागवत में इसे पौर्यासास कहा है । राज्यकाल १८ वर्ष सर्वत्र, ई० पू० १७२-१४४ (वि० पू० ११६-९८) ।

५—स्कन्द स्वामि (पार्जि०, वेणी०, भागवत का चिचिलक इनके मत में); स्कन्द स्वामि (विश्व० का मत्स्य० ; स्कन्द स्वामी (विश्व० ब्रह्मांड०); इचीलक (विष्णु पुराण); स्कन्द सातकर्णी (विश्वकोष के संपादक की सूची) ।

राज्यकाल सभी पुराणों में ७ वर्ष है किंतु पार्जितर ने १८ वर्ष स्वीकार किया है । पुराणों और विश्वकोष के संपादक की सूची में इसको क्रम-संख्या १० है, किंतु पार्जितर और वेणीप्रसाद शुक्ल ने वही क्रम रखा है जो हमने स्वीकार किया है । जान पड़ता है कि पार्जितर के सम्मुख स्कन्दस्वामि के इस क्रम के लिये अवश्य हस्तलेख पुराणों में मिले होंगे । राज्यकाल ७ वर्ष, ई० पू० १४४-१४७ (वि० पू० ९८-९१) ।

६—सातकर्णी (पार्जि०, विश्व० मत्स्य०, विष्णु०); शातकर्णी (विश्व०, ब्रह्मांड०); ओशातकर्णी विश्व० के संपादक की सूची ; गौतमीपुत्र श्री विलिवायु सातकर्णि द्वितीय नहपान विजेता (वेणी०); अटमान (भाग०, वेणी०) ।

राज्यकाल सर्वत्र २६ वर्ष, ई० पू० १४७-९१ (वि० पू० ९१-६४) ।

वेणीप्रसादजी की सूची में इसका क्रम आठवाँ है, अर्थात् पूर्णसंग; और इसके मध्य में उन्होंने संघोदर और मेघस्वति ये दो नाम और रखे हैं जिनका राज्यकाल सब लेखों में प्रत्येक का १८-१८ वर्ष माना गया है । किंतु श्री सब सूचियों में अर्थात् पार्जितर, विश्वकोष के संपादक की स्वनिर्मित सूची तथा उस कार्यालय में मत्स्य और ब्रह्मांड पुराणों की सूची में पूर्णसंग और सातकर्णी का मध्यवर्ती कोई नाम नहीं मिलता । सबने सातकर्णी को पाँचवें अनुक्रम पर एवं उसका राज्यकाल ५६ वर्ष लिखा है । हमने अपनी सूची में स्कन्दस्वामि को पाँचवाँ क्रम दिया है, इसलिये उसमें सातकर्णी का क्रम छटा हो गया है । इस सातकर्णी के संबंध में उसकी माता गौतमी के उत्कीर्ण कराए उस लेख से अनेक महत्वपूर्ण और जानने योग्य बातें ज्ञात हुई हैं जो उसने अपने पोते और इस सातकर्णी के पुत्र पुलुमायि के उन्नीसवें वर्ष में नासिक के निकट त्रिरश्मि (त्रिराहु) पर्वत की

तीसरी गुफा में उत्कीर्ण कराया था। उसी लेख से हमारी इस सूची के सातवें राजा का क्रम भी निर्विवाद सिद्ध हो जाता है। संक्षेप में इस लेख में इतनी बातें कही गई हैं—

शातकर्णी की माता गौतमी बालश्री थी। इसीलिये यह शातकर्णी गौतमीपुत्र कहा जाता है। बालश्री स्वयं महादेवी अर्थात् एक स्वतंत्र महाराज की प्रधान राजमाहिषी थी; वह महाराज-माता थी, उसका पुत्र गौतमीपुत्र शातकर्णी भी स्वतंत्र विजयी महाराज था; और वह महाराज-प्रपितामही भी थी—उसके पुत्र की उपार्जित विजयलक्ष्मी इस शासन के उत्कीर्ण होने के समय तक इस वंश में अक्षुण्ण बनी हुई थी।

यह शासनपत्र पुलुमायि वशिष्ठीपुत्र के शासन के उत्तीसवें वर्ष में ग्रीष्म के दूसरे पक्ष के तेरहवें दिन लिखा गया था। इसके द्वारा उक्त महादेवी ने इस पर्वत पर स्थित एक लेख या गुफा (लयन) बौद्ध भिक्षुओं को दान दा था। इस दान-पत्र में पुलुमायि को दक्षिणापथ का स्वामी कहा है। अपने पुत्र गौतमीपुत्र शातकर्णी के विषय में उसने अनेक प्रशंसापूर्ण बातें कही हैं। जैसे “वह हिमाक्षय, सुमेरु और मंदर पर्वतों के समान सारवान् था; आंसक, अरमक, मूलक, सुराष्ट्र, कुम्भुर, अपरात, अनूर, विदर्भ, आकर और अवन्ति पर उसका राज्य था। उसके राज्य में विंध्या, ऋक्षवान, पारियात्र, सख, कृष्णागिरि, मंच, श्रान्तन, मलय, महेंद्र, श्वेतगिरि और चकार पर्वत थे। तान और से समुद्र उसके विस्तृत राज्य का सामा थी। उसने क्षत्रियों के दण्ड और अभिमान को चूर कर दिया था। शक, यवन और पहलवों का उधने सहार किया था और चहारात वंश का तो उसने मूर्तोच्छेद हो कर दिया था। धर्म से उपार्जित करों का ही वह उपयोग करता था। अपराधों शत्रु को भा प्राणदंड देना अच्छा नहीं समझता था। उसने द्विजों और शूद्रों के अनेक वंशों का उधारा था। वह सातवाहन वंश के यश का प्रतिष्ठापन करनेवाला था। वण-यम का उसने स्थापना की थी। वह युद्धों में शत्रुओं को सदैव विजय करता रहा। वह स्वयं बड़ा विद्वान्, गुणा, श्रान्तपन्न, धनुर्वीर, शूरवीर और कट्टर ब्राह्मण था। पराक्रम में वह राम, केशव, अजुन और भामसेन जैसा था और नाभाग, नहुष, जनमेजय, शंकर, ययाति, राम तथा अत्रोप के समान यशस्वी था” ; आदि।

इस लेख में शातकर्णी गौतमीपुत्र के पिता अर्थात् बालश्री के पति का नाम कहा नहीं दिया गया है और न उसने पूर्व के किसी राजा का नाम या वंशावली दा गई है। इसके साथ ही गौतमीपुत्र को उसकी गर्वीली माता ने सातवाहन कुल की प्रतिष्ठा स्थापित करने वाला कहा है। इसका अभिप्राय यही है कि गौतमीपुत्र स पहल जा खारवेल के समय में सातवाहन वंश की इस वंश के तीसरे राजा के समय में धक्का लगा था उससे और उसके पश्चात् चहारात वंश के अन्तर्व में सातकर्णी गौतमीपुत्र द्वारा नहपान के मारे जाने तक, वह वंश संभल नहीं सका था। यह ठीक है कि गौतमी बालश्री ने अपने आपको महादेवी कहकर एक स्वतंत्र महाराज की प्रधान माहिषी होने की वापसी की है, किंतु उसने इस प्रकापन में इस वंश के यश-प्रतिष्ठापन का श्रेय अपने पति का न देकर अपने पुत्र को दिया है; इससे हो सिद्ध होता है कि बालमा बालश्री का पति अधिक से अधिक अपने विभिन्नाश्रयों के

सम्मुख केवल अपनी सत्ता स्वतंत्र रूप से बनाए रख सका होगा। पुत्र के गुणों से क्याति लाभ करनेवाले व्यक्ति स्वयं गुणवान् नहीं होते, यह सिद्ध है। स्कंदस्तंभि, जो संभवतः इस गौतमी बालाश्री का पति होगा, १८ वर्ष ही राज्य करके मर गया था और उसकी मृत्यु के समय बालाश्री की आयु अधिक न रही होगी। तभी तो लगभग ६०-६५ वर्ष पोछे वह यह शासन ऐसी योग्यता के साथ उत्कीर्ण करा सका थी। यदि स्कंदस्तंभि की मृत्यु के समय बालाश्री की अवस्था ३० वर्ष की भी मानी जाय तो उस समय सातकर्णी लगभग १५ वर्ष के होंगे। $३० + ३६ + १९ = ८५$ वर्ष के लगभग इस उत्कीर्ण लेख के समय इस महाराज-प्रपितामही की अवस्था रही होगी।

इन्होंने अनेक द्विज (ब्राह्मण) और वैश्य तथा शूद्र कुलों को उठाया था। इस कथन से एक अत्यंत महत्वपूर्ण सूचना और भी मिलती है। देश उस समय च्छेरातवंशी शाकों द्वारा पददलित हो रहा था। यवन और पड़व जो उनके पड़ोसी भी थे, उनकी संघि में सम्मिलित थे। इन विदेशियों के गुट से लड़ने के लिये गौतमीपुत्र को तैयारी करते समय विशाज्ज सेना उठाने पड़ी होगी। उसी प्रयत्न में अनेक छोटे छोटे वंशों के युवकों को सैनिक सेवाओं के कारण इन्होंने उठाया होगा और अपने पराक्रम-अदर्शन द्वारा वे अवश्य उन्नति कर गए होंगे। हमारे इस कथन के पुष्ट करनेवाले अनेक उदाहरण सन् १९१४ के तथा गत द्वितीय महायुद्ध के अवसर पर भारत की अंग्रेजी सरकार द्वारा सैनिक-संगठन के प्रसंग में मिलते हैं। उसी समय मालवगण, छुद्रकगण आदि गणों के अनंनक युवकों को अपना वीर्य प्रकट करने का अवसर मिला था और उसी समय खारवेल के समय से चले आनेवाले गर्दभिल्लों के वंशवालों को भी उन्नति करने का अवसर प्राप्त हुआ था। ऐसे ही युवकों में से एक वह भी था जो गौतमीपुत्र सातकर्णी से युद्ध में परास्त होकर मृत्यु-मुख में जानेवाले नहपान के पोछे, उज्जयिन का शासक बनाया गया था और जो परिस्थित के अनुसार कालांतर में वहाँ का स्वतंत्र शासक हो गया था।

गौतमी बालाश्री ने अपने लेख को अपने पोते पुलुमायि के शासनकाल में उत्कीर्ण कराया था, किंतु उस लेख में पुलुमायि की प्रशंसा में एक भी शब्द नहीं है। इससे यही सिद्ध होता है कि जिन द्विज और अवर कुलों को गौतमीपुत्र ने उठाया था वे धीरे धीरे शक्ति शाली होते जा रहे थे एवं अपनी स्वतंत्र सत्ता स्थापित करने में प्रयत्नशील थे; किंतु उसका उत्तराधिकारी पुलुमायि उनको अपने अधीन नहीं रख सका था, वह केवल दाक्षिणापथ का अधीश्वर रह गया था। योग्य पिता के अयोग्य पुत्र की बालाश्री जैसी प्रपितामही किन शब्दों में प्रशंसा करती? इसी समय यह गर्दभिल्ल वंश भी उज्जयिन में स्वतंत्र हो गया था।

यहाँ नहपान के संबंध में भी कुछ कहना आवश्यक है। भारतवर्ष में सिकंदर के पश्चात् जिन विदेशी लोगों ने अपने पैर जमाने का प्रयत्न किया था एवं कुछ सफलता भी प्राप्त की थी, उनमें ये क्षत्रप कहे जानेवाले च्छेरातवंशी भी थे। दुर्भाग्य से जिस प्रकार सातवाहनों के राजाओं की क्रम-सूची एवं उनका राज्यकाल अभी तक स्थिर नहीं हो सका है, उसी प्रकार इन च्छेरातों का इतिहास भी अभी अंधकार में ही है।

प्राचीन मुद्राशास्त्रज्ञों का मत है कि ईसा से पूर्व पहली शताब्दी में अथवा इससे कुछ ही पहले उत्तरापथ के शक राजाओं के एक शासनकर्ता ने मालवा और सौराष्ट्र में एक नवीन राज्य स्थापित किया था। यह राज्य कुषाण राज्य के स्थापित होने से पहले स्थापित हुआ था। इस वंश के राजाओं ने राजा को उपाधि ग्रहण नहीं की थी। उनकी उपाधि महाक्षत्रप थी। महाक्षत्रप उपाधिवाले शकजातीय दो भिन्न भिन्न राजवंशों ने भिन्न भिन्न समय में सौराष्ट्र में अधिकार प्राप्त किया था—पहले राजवंश ने कुषाण साम्राज्य स्थापित होने से पहले और दूसरे राजवंश ने कुषाण राजवंश के साम्राज्य के नष्ट होने के समय अधिकार प्राप्त किया था। प्रथम राजवंश के केवल दो राजाओं के सिक्के मिले हैं। पहले राजा का नाम भूमक था। इसके केवल ताँबे के ही सिक्के मिले हैं। उनपर एक ओर सिंह की मूर्ति और दूसरी ओर चक्र है। और एक ओर खराष्ट्री अक्षरों में “छहरदस क्षत्रपस भूमकस” और दूसरी ओर ब्राह्मी अक्षरों में “क्षहरातस क्षत्रपस भूमकस” लिखा है। भूमक का कोई शिलालेख या तिथियुक्त सिक्का अभी तक नहीं मिला है। इसलिये उसके कालनिर्णय का समय अभी नहीं आया है। नहपान के चौदो के सिक्के मेनेत्र के द्रुम के ढंग के हैं। ऐसे सिक्का पर एक ओर महाक्षत्रप का मस्तक और यूनाना अक्षरों में उसका नाम तथा उपाधि और दूसरी ओर चक्र, शर और वज्र तथा ब्राह्मी और खराष्ट्री अक्षरों में राजा का नाम और उपाधि दी है। खराष्ट्री अक्षरों में “रंवा छहरतस नहपनस” और ब्राह्मी अक्षरों में “राक्षो क्षहरातस नहपानस” लिखा रहता है। नहपान के जामाता उपबदात अथवा अष्टभदत्त के बहुत से शिलालेख मिले हैं। इन लेखों में नहपान के राज्यांक अथवा किसी दूसरे संवत् के ४८ वं ४९ वं और ४५ वं वर्ष का उल्लेख है। जुन्नार की एक गुफा में नहपान के प्रधान मंत्री अयम के लेख में संवत् ४६ का उल्लेख है। उपबदात और अयम के शिलालेखों में जिन अनेक वर्षों का उल्लेख है, पुरातत्त्ववेत्ता उन्हें शक संवत् मानते हैं और उसके अनुसार ईसवी दूसरी शताब्दी के आरंभ में नहपान का समय निर्धारित करते हैं। परंतु प्राचीन लिपितत्व के प्रत्यक्ष प्रमाण के अनुसार नहपान की महाक्षत्रप रुद्रदामा का निकटवर्ती अथवा कनिष्ठ वारिष्क, हुविष्क और वासुदेव आदि कुषाणवंशी राजाओं का परवर्ती नहीं माना जा सकता।

नहपान के राजत्व-काल के अंतिम भाग में अथवा उसकी मृत्यु के उपरांत आंध्र-वंशी राजा गांतभीपुत्र शातकर्णी ने शकों के पहले क्षत्रप वंश का अधिकार नष्ट कर दिया था और नहपान के चौदो के सिक्कों पर अपना नाम लिखवाया था (भीराखालदास बंधोपाध्याय; प्राचीनमुद्रा, भाग १, पृष्ठ १९३-५; नागरीप्रचारिणी सभा द्वारा प्रकाशित हिंदी संस्करण)।

विंसेंट स्मिथ ने एक स्थान पर लिखा है कि क्षहरात वंश का सबसे पहला शासक भूमक था जिसके सिक्के पार्थियन शासकों के अनुकरण पर बने मिलते हैं; और इसी आधार पर उन्होंने इस भूमक के इन्हीं पार्थियन शासकों का अधीन क्षत्रप होने की संभावना की है। उस पार्थियन शासक का नाम उन्होंने गदुफर दिया है जिसके अधीन यह भूमक रहा होगा। इस आधार पर भूमक और उसके उत्तराधिकारियों के समय का निर्णय किया जा

सकता है, और परिणामतः शातकर्णी नरेश के युद्ध का समय निर्णीत होने से उस वंश के भी कई सम्राटों का समय निश्चित हो सकेगा। किंतु गंडुफर के समय का निर्णय करने में पाश्चात्य ईसाई विद्वान् निष्पन्न नहीं जान पड़ते। कहते हैं कि ईसा का शिष्य टामस गंडुफर के राज्य में भारत में आया था। इसी प्रवाद के आधार पर वे लागू ईसा की प्रथम शताब्दी के प्रथमाद्ध में गंडुफर का समय निश्चित करना चाहते हैं।^१ किंतु प्रत्नलिपित्व के फल के अनुसार यह असंभव है। सिक्कों के अतिरिक्त उसी टामस-राज्य के 'हैम प्रवाह' (लिजेंडा ऑरया-गोल्डेन लिजेंड) नामक धर्मप्रचार संबंधी ग्रंथ में तथा तर्कबद्धाई में प्राप्त गंडुफर के राज्यकाल के २६ वें वर्ष के एक लेख में किसी संवत् का १०३ वाँ वर्ष उल्लिखित है, किंतु आज तक ऐतिहासिक विद्वान् यह निर्णय नहीं कर सके हैं कि यह संवत् कौन सा है। आंजायसवाल ने नहपान का समय ई० पू० ८०-५० वर्ष माना है; किंतु यह भी केवल अनुमान मात्र है। वस्तुतः यह निर्ववाद है कि प्रत्नलिपित्व के सिद्धांतों के अनुसार चंद्रात और उसके वंश के सिक्के आदि ईसा से उत्तरकाल के कदापि भिन्न नहीं किए जा सकते; और उस दशा में जो इतकम यहाँ स्थापित किया जा रहा है, वह यदि इतिहास की अन्य घटनाओं से भा सामंजस्य रख तो उसे अवश्य स्वीकार करना चाहिए। नहपान के संबंध में भारतीय के पुराण और जैन इतिहासकार अपना स्पष्ट मत प्रकट करते हैं कि उसका शासन-काल विक्रम संवत् से बहुत पहले ही समाप्त हो चुका था, जब कि नहपान का उत्तराधिकारी गदाभज्ज वंश उज्जैन में लगभग ६०-७० वर्ष राज्य करके शकों के नए आक्रमण के कारण लुप्त हो गया था; और तभी विक्रम ने उनका नाश कर शकारि पदवी ग्रहण करके मालवगण-स्थायक की स्थापना की थी। यदि हमारे ऊपर लिख राजाओं के क्रम से इस घटनाक्रम में भा व्याघात नहीं पड़ता तो यह क्यों न स्वीकार किया जाय ?

ऐसा जान पड़ता है कि प्रद्योत शुंग और उनके उत्तराधिकारी राजाओं के शासन-काल में मालवा में गण-शासन नहीं रहा था, और अंतर्वंशी शातकर्णी के अनेक पूर्व विदेशी चंद्रातवशियों ने भा गणवंश का शाक्त प्राप्त नहीं करने दया था। गांतमीपुत्र शातकर्णी ने अपने युद्ध-संबंधी साधना का संघटन करने के अवसर पर मालवा के मालव और छद्म (कदाचित् उसकी माता के उत्क्राण करण लेख के 'अवर' या शूद्र) गणा के युद्ध-प्रिय युवक सैनिकों को भी समुन्नत किया। गदाभल्ल या तो कदा गणा में से कोई वंश रहा होगा अथवा उनसे भिन्न ये कोई समुद्र-तटीय माल सरदार रहे होंगे, या स्वतंत्र के समय के उत्कलदेशीय शासकों की संतानों में से रहे होंगे, जसा कि अनेक विद्वान् इनकी उस वंश से संबद्ध बताते हैं। ये कोई भी रहे हों, किंतु इनका स्वतंत्र उल्लेख उक्त उत्क्राण लेख में प्राप्त न होने पर नियत अनुमान किया जा सकता है कि इस वंश का ईसा अवसर पर प्रकाश में आने के पुराण प्राप्त हुआ था। चंद्रात की पराजय एवं गौतमापुत्र शातकर्णी की विजय के पश्चात् मालवा पर आंध्रा का शासन रहा था, जैसा कि उत्कीर्ण लेख से भिन्न होता है और उस जनपद में पुराना गण-शासन पद्धति का पुनरुद्धार अभी तक

नहीं हो सका था। किंतु गौतमीपुत्र का पुत्र और उसका उत्तराधिकारी पुलुमाधि अपने पिता जैसा शूरवीर और साहसी तथा योग्य शासक नहीं था, यह बात इसी से सिद्ध है कि उक्त उत्कीर्ण लेख में, जो पुलुमाधि के ही शासनकाल में प्रकाशित किया गया था, उसके संबंध में एक भी प्रशंसा का वाक्य नहीं कहा गया है। इससे मालवा के गणों को अपना स्वतंत्र संघटन करने के लिये अवसर मिल गया था और गर्दभिल्ल वंश की अध्यक्षता में यह गण अपना बल बढ़ाने लगा था।

हम गौतमीपुत्र शातकर्णी, नहपान, गर्दभिल्ल, शक-आक्रमण और विक्रम संवत् की घटनाओं का क्रम इस प्रकार स्थिर करते हैं—

गौतमीपुत्र, रा० का० ५६ वर्ष, १४७-९१ ई० पू० (९०-३४ वि० पू०)।

नभोवाहन, रा० का० ४० वर्ष, १७२-१३२ ई० पू० (११६-७६ वि० पू०)।

नभोवाहन का पतन, क्षह्रात वंश का अंत, गौतमीपुत्र द्वारा उनके शासन के पंद्रहवें वर्ष के लगभग—१३२ ई० पू० (७६ वि० पू०)।

गर्दभिल्लों का उदयारंभ—१३२ ई० पू० (७६ वि० पू०)।

गर्दभिल्लों का राज्यकाल—७२ वर्ष, १३२-६० ई० पू० (७६-४ वि० पू०)।

गर्दभिल्लों की स्वतंत्र सत्ता— १३ वर्ष, ७३-६० ई० पू० (१७-४ वि० पू०)।

शकों का उज्जयिनी पर अधिकार, गर्दभिल्लों का अंत, शकों का राज्यकाल—४ वर्ष, ६०-—५६ ई० पू० (४ वि० पू० से विक्रम संवत् के आरंभ तक)।

विक्रम संवत् की स्थापना—५६ ई० पू०।

पुराणों में गर्दभिल्लों का आरंभ तो उसी समय से मान लिया गया जान पड़ता है जब क्षह्रात वंश को नष्ट करने के लिये गौतमीपुत्र द्वारा किए गए संघटन में उनको उत्थान का अवसर मिलने लगा था। किंतु गौतमीपुत्र जैसे तेजस्वी, यशस्वी और शूर-वीर शासक के शासन से यह वंश अपने आपको स्वतंत्र नहीं कर सकता था और उसकी सार्वभौम सत्ता को स्वीकार करके ही इसने मालवा की राजधानी उज्जयिनी में अपनी सत्ता को स्थिर रखा। इसी अघात में मालव-क्षुद्रगणों को भी लगभग ५-६ शताब्दियों के नष्ट हुए गणतंत्र शासन के पुनःसंगठन का अवसर मिल गया। जान पड़ता है कि गौतमीपुत्र के जीवन-काल में गणतंत्रवाले नेता, जिनमें निःछंदेह गर्दभिल्ल भी थे, बड़ी चतुरता के साथ छिप-छिपकर अपनी शक्ति बढ़ाते रहे; अथवा गौतमीपुत्र उनके केवल पराधीनता स्वीकार करने मात्र की उक्ति से ही संतुष्ट रहे होंगे, इसीलिये इनके प्रयत्नों को आगे सफलता मिल सकी होगी।

आंध्रवंश के इस शालिवाहन राजा का शासन जिस समय उत्तर में लगभग यमुना-तट तक बढ़ चुका था उस समय विदिश का नागवंश भी उनके अधीन हो गया था। इसी

गौतमीपुत्र ने पाटलिपुत्र के शुंगवंश से अपनी स्वतंत्रता भी प्राप्त कर ली थी, किंतु अभी कण्ववंश के निर्बल राजा वहाँ शासनचक्र कुछ काल पर्यंत और चलाते रहे।

७—पुलुमावी प्रथम, वाशिष्ठीपुत्र (वेणी०); अनिष्टकर्मा (भाग०); पुलोमा (विश्व-कोष कार्यालय का मस्य०); पुलोमायि (विश्व०, ब्रह्मा०); पुलिमत (विश्व०, विष्णु०); पुरिमत (विश्व० भाग०); वाशिष्ठीपुत्र पुलुमायि (विश्वकोष के संपादक की सूची); पुलोमावि प्रथम (पार्जितर); राज्यकाल ३६ वर्ष, ई० पू० ९१-५४ (वि० पू० ३४ से वि० सं० २ तक)।

इस राजा का यह क्रम हमने पूर्वोक्त गौतमी के शिलालेख के आधार पर एवं ओवेणीप्रसाद की सूची को देखकर स्वीकार किया है। अन्यत्र इसका क्रम चौबीसवाँ या पचीसवाँ प्राप्त होता है। पार्जितर ने पुलुमायि प्रथम से भिन्न ही अनिष्टकर्मा या अनिष्टकर्ण का शासन अपनी सूची में लिखा है।

यह तेजहीन आंग्र राजा था। इसी के समय में विक्रम ने मालवा में गणतंत्र की स्वतंत्र स्थापना की। एवं शकों का पराजय करके अपने संवत् का प्रचार भी किया। शकों को पराजित करने में पुलुमायि ने भाग नहीं लिया था, अन्यथा उक्त गौतमी के शिलालेख में इस घटना का उल्लेख ही यथेष्ट होता।

८—छंडोदर। सर्वत्र इसका यही नाम प्राप्त होता है। इसका राज्यकाल भी सर्वत्र १८ वर्ष लिखा है। पार्जितर को छोड़कर सबने इसका क्रम छठा स्वीकार किया है। किंतु उन्होंने इसे सातवें क्रम पर रखा है। गौतमीपुत्र शातकर्ण और वाशिष्ठीपुत्र शातकर्ण के संबंध में ऊपर जिन घटनाओं का उल्लेख किया गया है उन्हीं के आधार पर हमने इसका क्रम अपनी सूची में आठवाँ रखा है। राज्यकाल ई० पू० ४४-२६ (वि० सं० २-२०)।

९—आपीडक, आपीलक (पार्जि०, विश्व०, ब्रह्मांड०); आपीतक (विश्व० मस्य०, विश्व० संपादक की सूची); शुद्ध नाम आपीलक जान पड़ता है। भागवत और विष्णु पुराण में और वेणी सूची में यह नाम नहीं है।

राज्यकाल सर्वत्र १२ वर्ष; पार्जितर में इसका क्रम आठवाँ और अन्यत्र सातवाँ है। ई० पू० ३६-२४ (वि० सं० २०-२२)।

१०—मेघस्वति या मेघस्वति (मस्य०, विष्णु०, भाग०, पार्जि० और विश्व० के संपादक की सूची); सौदास (विश्व० कार्यालय का ब्रह्मांड०)।

राज्यकाल सर्वत्र १८ वर्ष, और क्रम पार्जितर में नवाँ, तथा अन्यत्र आठवाँ। ई० पू० २४-६ (वि० सं० ३२-५०)।

११—स्वाति या स्वति (पार्जि०); स्विन मति (वेणी०); शाति (विश्व० मस्य०); भास्कर (विश्व० ब्रह्मांड०); भागवत और विष्णु पुराण में यह नाम नहीं है। इन दोनों ग्रंथों में और सूचियों से ६ या ७ नाम कम दिए हैं।

विश्वकोष की सूचियों में इसका क्रम नवौं और पार्जितर में दसवाँ तथा वेणीप्रसाद में बीसहवाँ है। इसका राज्यकाल १८ वर्ष लिखा पाया जाता है—ई० पू० ६ से ई० सन् १२ तक (वि० सं० ५०-६८)।

१२—स्कन्द स्वाति (पार्जि०, विश्व० मत्स्यपुराण); स्कन्दस्वामि (विश्व० ब्रह्मांड०); स्कन्द स्वति (वेणी०); चकोर (भाग०); स्कन्द शातकर्णी (विश्वकोषकार की सूची); राज्यकाल ७ वर्ष, ई० सन् १२ से १९ तक (वि० सं० ६८-७५)।

१३—अरिष्टकर्णी (विश्व० मत्स्य०); मेमिकर्णी (विश्व० ब्रह्मांड०); अरिष्टकर्मन (विश्व०, भागवत और विष्णु पुराण); अरिष्ट कर्ण (पार्जि०); श्रीकृष्ण सातकर्णी (वेणी०); अनिष्टकर्मा (भाग०, वेणी०); राज्यकाल सर्वत्र २५ वर्ष—ई० १९ से ४४ तक (वि० सं० ७५-१००)।

वेणीप्रसाद की सूची में इसका क्रम दसवाँ है, पार्जितर में सोलहवाँ और अन्यत्र भी सोलहवाँ ही है।

१४—हाल (पार्जि०, विश्व०, मत्स्य०, ब्रह्मांड०, भाग०, विष्णु०, विश्वकोष के संपादक की सूची); हाल सातकर्णी (वेणी०); राज्यकाल सर्वत्र ५ वर्ष—ई० ४४-४९ (वि० सं० १००-१०५)। वेणीप्रसाद में इसका क्रम ग्यारहवाँ है और अन्यत्र सब जगह सत्रहवाँ है।

१५—मंडलक (विश्व०, ब्रह्मांड०); मंडल शातकर्णी (विश्व०, मत्स्य पुराण); पत्तलक (विश्व०, विष्णु०); तलक (विश्व०, भाग०); पटतक, मंडलक, तलक सातकर्णी (वेणी०); मंतलक (पार्जि०); मंडल शातकर्णी (विश्व० के संपादक की सूची)।

राज्यकाल सर्वत्र ५ वर्ष, ई० ४९-५४ (वि० सं० १०५-११०); वेणी० में इसका क्रम बारहवाँ और प्रायः सर्वत्र अठारहवाँ है।

१६—भीराकसेन (शिलालेख); पुरिकसेन, प्रविल्लसेन (वेणी०); पुरीषभीरु (भाग०, वेणी० में उद्धृत); पुरीन्द्र सेन (विश्व०, मत्स्य०); पुरिकषेय (विश्व०, ब्रह्मांड०); प्रविल्लसेन (विश्व०, विष्णु०); पुरीन्द्रसेन (विश्वकोष)।

राज्यकाल सर्वत्र ११ वर्ष, ई० ५४-७५ (वि० सं० ११०-१२१); इसका क्रम वेणी० में तेरहवाँ और अन्यत्र सब जगह उन्नीसवाँ दिया है।

अब तक जिन राजाओं के नाम लिखे जा चुके हैं उनमें हाल सातकर्णी (क्रम संख्या १४) के विषय में यह ज्ञात हो चुका है कि इसने गाथासप्तशती के नाम से एक प्रसिद्ध काव्य-ग्रंथ निर्माण किया था। उसमें प्रसंगतः उसने संबत्कार विक्रमादित्य का उल्लेख भी एक गाथा में किया है। इससे इसके विषय में दृढ़ता से कहा जा सकता है कि यह विक्रमादित्य शाकरी का परवर्ती था, और विक्रमादित्य का नाम उसकी मृत्यु

के बोझे समय पश्चात् ही से काव्यों में आने लगा था। किंतु मध्यभारत के इतिहास में इसी अवांतर में कितने ही परिवर्तन हो चुके थे। ईसा से लगभग ७८८ और विक्रम से २२ वर्ष पूर्व कण्वों ने शुंगों की रही सही शक्ति को तोड़कर मगध-साम्राज्य का एक प्रकार से अंत कर दिया था। उस समय सातकर्णी पुलुमायी प्रथम (ऊपर सातवाँ क्रम) राज्य कर रहे थे। पुलुमायी भी अपने पिता की कीर्ति को अक्षुण्ण नहीं रख सके थे और कण्वों का अधिकार कहीं कहीं आंध्र प्रांतों पर भी हो गया था। कण्वों के आक्रमणों से बचने के लिये ही कदाचित् नाग अपनी राजधानी को भूतनंदी के समय में, विक्रम संवत् से लगभग २४ वर्ष पूर्व, पद्मावती (पद्मायों) में उठा लाए थे। आंध्रों की निर्बलता से लाभ उठाकर गर्दभिल्ल वंश अब मालवा में अपनी स्वतंत्र सत्ता की घोषणा करने लगा था और कण्व वंश का अंत भी निकट आ रहा था। पुराणों के अनुसार ईस्वी ४३ या वि० १४ में कण्वों का अंत हो गया था और यह कार्य आंध्र राजाओं के द्वारा ही संपन्न हुआ था। हमारी गणना और सूची-क्रम के अनुसार उस समय लंबोदर (क्रम-संख्या ८) का शासनकाल था। लंबोदर से आगे जिन आंध्र राजाओं के नाम दिए गए हैं उनके विषय में विशेष कुछ ज्ञात नहीं है, किंतु शकों के उस आक्रमण-काल में, जिसका अंत विक्रमादित्य ने किया था एवं जब से संवत् की गणना का आरंभ हुआ था, विदिशा के नाग भयभीत होकर नागपुर (नंदिवर्धन) में शरण लेने के लिये चले गए थे। विक्रमादित्य का राज्यकाल ६० वर्ष माना जाता है। वस्तुतः इसका निश्चय कर सकना कठिन है। मालवगणों की यह पुनर्जीवित स्वतंत्रता या गणतंत्रता शीघ्र ही फिर शकों द्वारा आक्रांत हुई थी और उस आक्रमण का समय कोई भी ऐतिहासिक विद्वान् निश्चयपूर्वक और संतोषजनक रीति से अभी तक नहीं निश्चित कर सका है। तो भी यह निश्चित है कि शकों के इस दूसरे आक्रमण का अंत होने पर ही शाके शालिवाहन का आरंभ हुआ था। वस्तुतः भारतवर्ष की शकों ने दूसरी बार कब आक्रांत किया, अभी इसके निर्णय का समय नहीं आया जान पड़ता, क्योंकि इस निर्णय के आधार पर शक इतिहास का संपूर्ण क्रम निर्भर है। तो भी एक बात का अनुमान किया जा सकता है कि शाके शालिवाहन का आरंभ भी शकसेन सातकर्णी के शासन में हुआ होगा, अर्थात् शकों का दूसरा पतन भारतवर्ष में आंध्रों के द्वारा ई० सं० ७८ (सं० ११५) में श्रीशकसेन के शासन के लगभग पंद्रहवें वर्ष में हुआ था। श्रीशकसेन के विजयी शासन से पूर्व हाल सातकर्णी ने कुषाण विजेता कफस या कुजुल कफस से मिलकर सिंधु देश से पार्थ वा पारद शासकों को मार भगावा था। किंतु उसी समय से ये कुषाण शक उत्तर भारत में घिरते जा रहे थे और कुजुल कफस के जीवन-काल में ही संपूर्ण उत्तर तथा पश्चिम भारत उनके अत्याचारों से अत्यंत त्रस्त होने लगा था। हाल के उत्तराधिकारी सातकर्णी नरेश मंडलक छोटे से प्रांत पर ही राज्य करते रहे होंगे, अथवा संभव है कि शकों के द्वारा ही वे किसी युद्ध में उनसे लड़के लड़ते ही मारे गए हों; इसीलिये इनका राज्यकाल केवल ५ वर्ष रहा। इनके नाम मंडलक और पतलक इनके व्यक्तिवाचक नाम न होकर उपाधिवाचक रहे होंगे। इन नामों से येही ध्वनि भी आती है जिससे हमारा अनुमान सिद्ध होता है।

कुजुल कफस के पीछे उसका पुत्र भीमकावक्षि कुषाणपति हुआ और उसके समय

में शातकर्णी श्रीराक्षसेन ने कुषाण-शक्ति का अंत संवत् १३५ में उसे युद्ध में परास्त करके कर दिया। सभी से शाके शासिवाहन का आरंभ माना जाता है।

यहाँ यह जान लेना चाहिए कि यद्यपि कुषाण युद्ध में हार गए और उनकी शक्ति एकबार टूट गई तथा डा० कोनो के शब्दों में बीम के समय में एक बार कुषाण-शक्ति का समूल नाश हो गया था, किंतु एक बार फिर उसका भारतवर्ष में उदय हुआ जिसका उल्लेख आगे किया जायगा।

१७-१९—महेन्द्र सुगेन्द्र (विश्व० संपादक सूची, वेणी०); सुगेन्द्र स्वातिकर्णी (विश्व० मत्स्य०); सुगेन्द्र स्वातिकर्ण (पार्जि०); महेन्द्रशातकर्णी (विश्व० ब्रह्मा०); यूनानियों का मांबरस सरगनस महात्मा^१ (वेणी०); राज्यकाल ३ वर्ष, ई० ७५-७८, वि० सं० १३१-१३४।

कुंतल स्वातिकर्ण—(पार्जि०, विश्व०, मत्स्य०); कुंतल शातकर्ण (विश्व० ब्रह्मा०, विश्व० संपा० सूची); कुंतल सातकर्ण, यूनानियों का युवराज सारगनस^२, सातकनस (वेणी०)।

राज्यकाल ८ वर्ष, सन् ७८-९६ (वि० सं० १३४-१४२)।

सुंदर सातकर्ण—सुंदर, सुतंदन, यूनानियों का सांदनस सारगनस^३ (वेणी०); सुंदर सातकर्णी (विश्व०, मत्स्य०, ब्रह्मा०, पार्जि०); सुंदर शातकर्णी (विश्व० संपा० सूची); राज्यकाल १ वर्ष, सन् ८७ (सं० १४३)।

इन तीनों राजाओं का यह क्रम वेणी० सूची के अनुसार है; किंतु और सूचियों में क्रम सं० १७ और १८ के नाम ग्यारहवें और बारहवें क्रम पर तथा उन्नीसवों नाम इक्कीसवें क्रम पर लिखा पाया जाता है। पार्जिटर में पहले दो नाम बारहवें और तेरहवें क्रम पर हैं।

श्री वेणीप्रसाद शुक्ल की सूची में सुंदर सातकर्णी का समय ईस्वी सन् ८३ स्वीकार किया गया है; इसका कारण यह है कि वे कुंतल शातकर्णी को शासिवाहन शाक का संस्थापक एवं शकों का पराभवकर्ता मानते हैं। अतएव वे ई० ७८ में उनका शासन भी स्वीकार करते हैं। कुंतल सातकर्णी स्वयं सुगेन्द्र शातकर्णी के पुत्र थे, अतः इस बदना से सुगेन्द्र का क्रम भी निर्यात हो जाता है। इस प्रसंग में उन्होंने पेरिस का एक चद्वरण इस प्रकार दिया है—

“एरिका (आर्यावर्त) से मांबरस का राज्य आरंभ होता है। मांबरस और छोटे सारगनस के राज्यकाल में श्रीक व्यापारी जहाज कल्याण के बंदरगाह में बे-रोकटोक

१—Mambaras Sarganas senior.

२—Junior Sarganas.

३—Sandenas Sarganas.

मात्र उतारते थे। कल्याण ग्रीक जहाजों के लिये खुला बंदरगाह था। लेकिन जब उस पर सांदनस का शासन हो गया तो ग्रीक जहाजों को लाचार हो कल्याण छोड़कर बेरिगाजा में आना पड़ता था।”

इस अवतरण में उक्त तीनों शातशाहन नरेशों के नाम क्रमपूर्वक आए हैं, अतः उनका क्रम भी सुनिश्चित मानना उचित है। समय के विषय में उक्त ऐतिहासिक विद्वान् ने यह युक्ति दी है कि स्कोफ ने पेरिसस के भूगोल का रचना-काल ८० ई० माना है, अतः ८२ ई० में बेरिगाजा (भृगुकच्छ) में सांदनस का राज्य था। सन् ८० की रचना में वह सन् ८२ के भारतीय व्यक्ति का वृत्तांत यूनान में बैठकर किस प्रकार लिख सका होगा, यह बात हमारी समझ में नहीं आई। पेरिसस का यह समय विसेंट स्मिथ ने भी स्वीकार किया है, किंतु यह मत कुछ सर्वसंमत नहीं है। कैनेडी तो ई० ७० ही उसका रचना-काल स्वीकार करता है, किंतु मैकक्रिडल ने सन् ८९ तक इस ग्रंथ का लिखा जाना स्वीकार किया है। यह बहुत अधिक संभव है कि लगभग १०० ई० तक पेरिसस की इस रचना में घटाबढ़ी होती रही हो। यह तो निर्विवाद है कि भारतवर्ष के पोतसदन भृगुकच्छ का जो वृत्तांत उसने लिखा है उसका पटना के वास्तविक समय से दो-तीन वर्ष पीछे ही लिखा जाना संभव है, जब नाविकों ने भारतवर्ष से जाकर वहाँ ये बातें कही होंगी। उस समय भारतवर्ष से यूरोप को लौटने में दो वर्ष से कम क्या लगते होंगे? ऐसी दशा में हमने जो समय सूची-क्रम में दिया है वह ठीक जान पड़ता है।

संवत् ११५ (सन् ७८) में जो शकों की पराजय हुई थी उसने उनकी बढ़ती हुई विजय के प्रचार को रोक दिया था एवं उन्हें पीछे हटा दिया था, तो भी वे उत्तरी भारतवर्ष, पंजाब, सिंधु आदि पच्छिमी प्रांतों में अपनी जो शक्ति स्थापित कर चुके थे वह सब अभी शेष थी; और यह कार्य इन तीनों शालिवाहनों के समय में पूरा हुआ था, जैसा कि ‘बृहत्कथा’ तथा ‘कथासरित्सागर’ में वर्णित कुंतल शातकर्णी के वृत्तांत से ज्ञात होता है। उक्त ग्रंथों के अनुसार कुंतल शातकर्णी ने कर्णोटक के राजा जयध्वज, कर्लिग के राजा कर्लिगसेन (अथवा भद्रसेन-वीरसेन) एवं मलयराजपुत्री से विवाह करके अपने पृष्ठ की रक्षा से निश्चित होकर गौड़ के राजा शक्तिकुमार, नाट (सौराष्ट्र) के राजा विजय-वर्मन, कश्मीर और सिंधु देश के राजा सुनंदन, त्रिभ्याचल के राजा गोपाल और पारसीक सरदार निसुक्त को साथ लेकर संपूर्ण भारतवर्ष से शक-शक्ति को पूर्णरूपेण उच्छिन्न कर दिया था और विक्रमादित्य-विषमशील की उपाधि ग्रहण की थी।

कोई कोई ऐतिहासिक विद्वान् इस कुंतल शातकर्णी की विजय को सन् ७८ ई० में मानकर इसीको शाके शालिवाहन बनाने का श्रेय देते हैं। किंतु उक्त ग्रंथों में उसे संवत्-प्रवर्तक नहीं कहा गया है। कथासरित्सागर में उसके प्रताप और शौर्य का विस्तृत वर्णन किया गया है, उसकी विजिजय का उल्लेख सबित्सार दिया है और उसकी प्रशंसा में भी अनेक श्लोक लिखे गए हैं। फिर कोई कारण समझ में नहीं आता कि यदि उसने शक

संवत् को स्थापना की थी तो उसका उल्लेख क्यों नहीं किया गया। इसी महाराज के विषय में कथासरित्सागर में यह भी लिखा है कि उसने कण्व-राजकुम्या से विवाह करके मगध का राज-सिंहासन भी बहने में प्राप्त किया था। इसका स्पष्ट अर्थ यह है कि कण्व राजवंश का अंत भी इसीके द्वारा हुआ था और कण्व राजा उस समय से पाटलिपुत्र में आंध्रों के कारागार में बंदी होकर दिन काट रहे थे। पुराणों में इसी घटना के संबंध में लिखा है—

कारावाहनं ततो भृत्यः शुक्लानां चैव यच्चैषां
क्षपित्वा तु बलीवान् स शिशुकोऽन्ध्रः सजातिवः ।

— स्कंद०

मत्स्यपुराण में इसका पाठ इस प्रकार दिया है, जो अधिक शुद्ध है—

कारावाहनास्ततो भूपाः सुरार्माणं प्रसह्य तं
शुक्लानां च यच्छेषं क्षपित्वा तु बलं तदा ।
शिशुकोऽन्ध्रो सजातीय प्राप्स्यति मां बभ्रुधरा ॥

किंतु इस घटना का सामंजस्य होना कठिन दिखाई देता है, जैसा कि लेख के आरंभ में भी कहा गया है। कण्ववंश का अंत ३७ या २७ ई० पू० (विक्रम सं० १९ या २९) सिद्ध होता है जो ७८ ई० से बहुत पूर्व है। इसका अर्थ कदाचित् यह हो सकता है कि ई० पू० ३७ या २७ में कण्ववंश का अघःपतन हो गया था एवं उस वर्ष आंध्र राजा स्वतंत्र हो गए थे। उन्होंने उसी वर्ष शुंगों और उनके सामंतों की शक्ति का अंत माजवा में नहीं किया था, तथा मगध में वे (कण्व) नाममात्र के भूपति रह गए थे। ३० या ४० वर्ष पीछे जब इन तीन आंध्रों ने शक-कुषाण शक्ति का पराभव किया तभी उन्होंने प्रथम कण्वों का, फिर शुंगों का और तत्पश्चात् शक-कुषाणों का अंत किया होगा। लंबोदर सातकर्णी (क्रम संख्या ८) ही प्रथम सातवाहन राजा हो सकता है, जिसने कण्ववंश के विरुद्ध विद्रोह करके अपनी स्वतंत्रता घोषित की थी। कुंतल शातकर्णी ने जिस कण्व को कैद किया था एवं जिसके नाममात्र अधिकार से मगध के राजसिंहासन का हारण किया था, उसका नाम भी सुरार्मा रहा होगा, किंतु वह नारायण के पुत्र से भिन्न होगा। वस्तुतः पुराण का उक्त लेख विश्वासपूर्ण नहीं है।

२०—सौम्य (विश्व० मत्स्य०); सौम्य सातकर्णी (विश्वकोष के संपादक की सूची) ।

राज्यकाल ३॥ या ४ वर्ष, ई० ८७-९० (संवत् १४३-७) । यह नाम किसी अन्य सूची में प्राप्त नहीं हो सका है, किंतु बिना इसके राज्यकाल की गणना किए पुराणोक्त राजाओं की संख्या और उनके वर्षों का योग भी ठीक नहीं बैठता; इसलिये हमने विश्वकोष के संपादक के मत को स्वीकार किया है।

२१—चकोर शातकर्णी (पार्जि०, विश्व० ब्रह्मांड०, भाग० और विष्णु०); विकर्ण (विश्व० मत्स्य०); राज्यकाल ६ मास । सम ९०, संवत् १४७ । वेणी० सूची में इसे स्कंद-स्वति का नामांतर माना है जो कि नहीं है।

२२—शिवस्वामि शातकर्णी (विश्व० संपादक); शिवस्वामि (विश्व०, मत्स्य०, विष्णु०, पार्जि०); शिवस्वामि (विश्व०, ब्रह्मांड०); शिवस्वामिन् मथारिपुत्र (वेणी०)।

राज्यकाल २८ वर्ष, सन् ९०-११८, संवत् १४७-१७५ वि०।

२३—गौतमीपुत्र (विश्व०, मत्स्य०, ब्रह्मांड०, विष्णु०, भाग०, पार्जि०); गौतमीपुत्र पुस्तमायी तृतीय (वेणी०); गौतमीपुत्र शातकर्णी (विश्व० संपादक०)।

राज्यकाल २१ वर्ष, सन् ११८-१३९, संवत् १७५-१९६।

२४—पुलोमा (विश्व०, मत्स्य०, पार्जि०); पुलोमायि (विश्व०, ब्रह्मांड०); पुलिमत (विश्व०, विष्णु०); पुरिमत (विश्व०, भाग०); वारिष्ठीपुत्र पुत्रुमायि द्वितीय (विश्व० संपादक०)।

पार्जितर आदि विद्वान् इसे सं० २४ का पुत्र और वही प्रसिद्ध पुलोमायी स्वीकार करते हैं जिसके समय का नासिक का वह प्रसिद्ध शिलाखेस है जिसे गौतमी बालात्री ने उत्कीर्ण कराया था। स्पष्ट ही उनका यह मत हमें मान्य नहीं है।

राज्यकाल २४ वर्ष, सन् १३९-१६३, संवत् १९६-२२०।

२५—शिवत्री (विश्व०, मत्स्य०, विष्णु०); शिवत्रीपुलोमायि (विश्व०, ब्रह्मांड०, पार्जि०); शिवत्री वारिष्ठीपुत्र सातकर्णी (वेणी०); शिवत्री सातकर्णी (विश्व० संपा०); मेदशिरस (विश्व०, भाग०)।

राज्यकाल ७ वर्ष या ४ वर्ष, जैसा कि विश्वकोष के संपादक की सूची में है। हम ७ वर्ष स्वीकार करते हैं—सन् १६३-७०, सं० २२०-२२७।

२६—शिवस्कंद शातकर्णी (पार्जि० और विश्व० संपादक); शिवस्कंद (विश्व०, मत्स्य०, ब्रह्मांड०, विष्णु०, भाग०, वेणी०)।

राज्यकाल ३ वर्ष, सन् १७०-७३, संवत् २२७-२३०।

२७—यज्ञत्री सातकर्णी (विश्व०, मत्स्य०); यज्ञत्री शातकर्णिक (पार्जि०, विश्व०, ब्रह्मांड०); यज्ञत्री (विश्व०, विष्णु०, भाग०); यज्ञत्री गौतमीपुत्र (वेणी०)।

राज्यकाल १९ वर्ष; किंतु पार्जितर ने २९ वर्ष लिखा है। हमने पार्जितर का मत स्वीकार किया है। सन् १७३-२०२, संवत् २३०-२५९।

२८—विजय (पार्जि०, विश्व०, मत्स्य०, ब्रह्मांड०, भाग०, विष्णु, विश्व० संपादक की सूची, वेणी०)। राज्यकाल ६ वर्ष, सन् २०२-२०८, सं० २५९-२६५।

२९—चंद्रमी (विश्व०, ब्रह्मांड०, वेणी०, विष्णु०); चंद्रमी (चंद्र) शातकर्णी (पार्जि०); चंद्रमी शातकर्णी (विश्व० मत्स्यपुराण); चंद्रविज (विश्व० भाग०); चंड-सायि (सिक्के)।

राज्यकाल १० वर्ष, सन् २०८-२१८, संवत् २६५-२७५ ।

३०—पुलोमाषी (पार्ष्णि०); पुल्लुमाषी (वेणी०); पुल्लोमा (बिन्ध०, मत्स्य०); पुल्लोमायि (बिन्ध०, मद्राङ्ग०); पुल्लुमायि शातकर्णी (बिन्ध० संपा०); पुल्लोमार्षिस (बिन्ध० विष्णु०); सल्लोमयि (भाग०) ।

राज्यकाल ७ वर्ष, सन् २१८-२२५, संवत् २७५-२८२ ।

सब राजा ३०; राज्यकाल ४६० वर्ष ।

इन अंत के राजाओं के क्रम में भी कहीं कहीं व्यवसय देखा जाता है, किंतु वह अधिक और महत्वपूर्ण नहीं है ।

इस प्रकार राजाओं की संख्या एवं शासन-काल की दृष्टि से भी इस वंश का शासन मुगलों के वंश की अपेक्षा लगभग द्विगुण, भारतवर्ष के दक्षिणापथ में उस समय रहा, जब दक्षिण-भारत निरंतर एवं उत्तर-भारत कभी कभी कुषाण और शकों के आक्रमणों से हिल रहा था, जब भारतवर्ष में नागवंश और वाकाटकवंश अपना साम्राज्य उठाने में दक्षिण थे और जब संपूर्ण भारत क्रांतियों का क्रीडास्थल बन रहा था ।

प्राचीन भारत के तपोवन

[श्री कृष्णदत्त बाजपेयी]

प्राचीन काल में ऋषि-मुनि सांसारिकता से दूर, वनों में निवास करते थे। उनकी आवश्यकताएँ बहुत थोड़ी होती थी। वृक्ष की ढालों, घास और पत्तों से बनी हुई 'पर्य-शालाओं' में वे रहते थे, सुगन्ध और बल्कल ही उनके वस्त्र थे एवं कंद, मूल, फल उनके आहार थे। वे यहीं लोक-परलोक से संबंधित गूढ़ समस्याओं पर विचार करते थे। इन ऋषिमुनियों का जीवन तपस्यामय होता था, इसीलिये ये वन 'तपोवन' या 'आश्रम' (आध्यात्मिक श्रम करने के स्थान) कहलाए। वास्तव में हमारे समाज के नियंता मनीषियों ने जीवन को चार भागों (आश्रम) में विभक्त कर हमारा बड़ा उपकार किया है। ब्रह्मचर्य और गृहस्थ का जीवन भोग चुकने के बाद अपने प्रौढ़ अनुभव एवं चिंतन का फल आगे आनेवाली संतति को भी दिया जाय, यही बाणप्रस्थ तथा संन्यास आश्रम के निर्माण का प्रधान हेतु था। इसी के फलस्वरूप हमारे यहाँ-लौकिक ज्ञान के विकास के साथ साथ तत्त्वज्ञान के उच्च सिद्धांतों का निर्माण हो सका। श्रुति, स्मृति, आरण्यक, उपनिषद् तथा पुराण आदि अधिकांश में तपोवनों के निवासी ऋषि-मुनियों के ही गंभीर अभ्ययन एवं गूढ़ चिंतन के फल हैं।

ये तपोवन या आश्रम धीरे धीरे शिक्षा के केंद्र बन गए। धर्मशास्त्रों के पठन-पाठन के अतिरिक्त विविध भौतिक के विद्या-विसंवाद यहाँ हुआ करते थे। नैमिषारण्य के आश्रम में सौति ने कई सहस्र श्रोताओं को पुराण और उपपुराण सुनाए। श्री-गुरुव सभी इन आश्रमों में ज्ञानार्जन करते थे। ऋषि-मुनियों के कुमार-कुमारिकाओं की शिक्षा का यहाँ प्रबंध रहता था। अधिकांश आश्रमों में सहशिक्षा भी प्रचलित थी। शुकाचार्य के आश्रम में कच और देवयानी साथ साथ अभ्ययन करते थे। अंत में दोनों प्रेम-पारा में भी बँध गए। उत्तररामचरित से ज्ञात होता है कि आत्रेयी पहले वाल्मीकि जी के आश्रम में लव-कुश के साथ अभ्ययन करती थी, बाद में निगमांत विद्या की प्राप्ति के लिये वह भगवत् आदिक के आश्रमों में गई।^१ इन आश्रमों में राजबर्ग तथा संज्ञांत कुलों के लोगों के अतिरिक्त जनसाधारण भी अपनी समस्याओं के समाधान के लिये अथवा वेद-वेदांत की उच्च शिक्षा प्राप्त करने के लिये जाते थे। वास्तव में जिज्ञासुओं के लिये इन तपोवनों का द्वार सदा उन्मुक्त रहता था। शास्त्रीय व्यवस्था के संबंध में वाद-विवाद उपस्थित होने पर उसका अंतिम निर्णय धर्मज्ञ ऋषि-मुनियों से ही कराया जाता था। ये लोग कभी कभी स्नातकों के ज्ञान की परीक्षा भी लेते थे। विभिन्न आश्रमों में

१—अष्टमिषगस्यप्रमुखाः प्रदेशे भूपांस उद्गीषविदो वसन्ति।

विष्णु करनेवाले लोगों के कुछ-कुछ समुदाय होते थे जो 'वरण' एवं 'शाखा' के नाम से अभिहित होते थे। इनके द्वारा अपने अपने नियमों के अनुसार विभिन्न शाखों की शिक्षा की व्यवस्था होती थी। इनमें से कुछ शाखाएँ और वरण धीरे धीरे अपनी मुद्राएँ भी रखने लगे। हाथ में ही 'माध्यंदिनी', 'झांदोग्य' आदि शाखाओं की तथा 'बहवृच' नामक वरण की मुद्राएँ प्राप्त हुई हैं। वैदिक आश्रमों के अनुरूप बौद्धों तथा जैनों ने भी अपने अपने विहार और मठ बनवाए, जिनमें उन्होंने अपने धर्मों की शिक्षा की व्यवस्था की।

आश्रमों के विस्तृत एवं मनोरंजक वर्णन हमारे प्राचीन साहित्य में मिलते हैं। अविष्णु आश्रम नदी या सरोवर के समीप होते थे, जिनसे उनकी प्राकृतिक रोमा बड़ जाती थी। जन्म से शाक, कदंब, अशोक, नागकेसर, चंपक आदि अनेक प्रकार के वृक्ष होते थे, जिनमें असंख्य पक्षियों का निवास रहता था। मृग, मर्कट, सिंह, बराह आदि जंगली जानवर वहाँ निरंशक विचरण किया करते थे। आश्रम-वासियों के तपस्या-प्रमित प्रताप से ये पशु अपना स्वाभाविक वैर-भाव भी त्याग देते थे। वृक्ष, जलधर्मों तथा जलाशयों में उत्पन्न अनेक प्रकार के पुष्प आश्रमों के सौंदर्य को बढ़ाते थे। यज्ञों के वृक्ष से सारा वातावरण पवित्र रहता था। आश्रमों में सभी प्रकार के अतिथियों का समुचित सत्कार होता था। कण्व के आश्रम में दुष्यंत का तथा अत्रि, अगस्त्य आदि के आश्रमों में राम का आतिथ्य प्रसिद्ध है। जब राजा दुष्यंत कण्व के आश्रम में उनकी अनुपस्थिति में पहुँचते हैं तब आश्रम का तापस कितने भोले शब्दों में राजा से कहता है—

“राजन्, समिदाहरणाय प्रस्थिता वयम्। एष खलु कण्वस्य कुलपतेनुमास्मिनीतीर-
माश्रमो दृश्यते। न चेदन्व कार्यातिपातः तत्प्रविश्य प्रतिगृह्यतामातिथेयः सत्कारः।”

दुष्यंत उस सुंदर आश्रम में देखते हैं कि “कहीं तो वृक्षों के तले सुगंधों के घोंसलों से भिरे हुए तिन्नी के दाने बिखरे पड़े हैं, कहीं इधर-उधर पड़े हुए चिकने पत्थर बसा रहे हैं कि उनपर हिंदी के फल तोड़े गए हैं, कहीं निर्भीक खड़े हुए मृग इस विश्वास से रथ का शब्द सुन रहे हैं कि आश्रम में उन्हें कोई नहीं छेड़ेगा और कहीं सरोवरवाले मार्ग को बसानेवाली देखाएँ, जो आश्रम-वासियों के बचकलों से टपके हुए जल के कारण बन गई हैं, दिखाई देती हैं।...कहीं जल की उन छोटी धाराओं के द्वारा जो पवन से चंचल हो उठी हैं, धुली हुई जड़ वाले वृक्ष हैं तो कहीं यज्ञ के धुएँ के कारण कुछ कुछ काली पड़ गई चमकीली नहीं कौंपलें हैं; जहाँ कहीं उपवन की मृमि से कुशा आदि साफ कर दी गई हैं वहाँ हिरण के बच्चे निहार होकर धीरे धीरे चर रहे हैं।”^१

मयभूति ने भी अपने नाटकों में तपोवन का मार्मिक चित्रण किया है। सरयुधर्मों का संग, वृक्षों की छाया में विश्राम, फल-सूत तथा मल का आहार और लगने लगी बात

पराधीनता से रहित जीवन, श्रमियों के तपोवन में ही मुलभ है। वनवेष्टता अभ्यागता तापसी से कहती है—

यथेच्छामोक्षं वो वनमिदमर्थं मे मुदिवसः ।
सतां सद्भिः संगः कथमपि हि पुण्येन भवति ।
तद्वच्छाया तोयं यदपि तपसो योग्यमगमनं ।
फलं वा मूलं वा तदपि न पराधीनमिह वः ॥

—उत्तररामचरित, अंक १, श्लो० १

बाणभट्ट ने कादंबरी में विशाल विन्ध्याटपी का वर्णन किया है जिसमें अनेक हिंसक जीव रहते थे, परंतु जो कुरा, चीर, जटा और बल्कल धारण करनेवाले मुनिजनों के निवास के कारण पुण्यस्थली बन गई थी—“कचिद् गृहीतश्रेयः धर्मचीरजटाबल्कलधारिणी, अपरिमित बहुलपत्रसंख्यापि सप्तपर्याभूषिता, क्रूरसत्त्वापि मुनिजनसेविता, पुष्पवत्यपि पवित्रा विन्ध्याटपी नाम ।”^१

दूसरे स्थल पर बाण गोदावरी-तट पर स्थित महर्षि जाबालि के आश्रम का विलुप्त वर्णन करते हुए लिखते हैं कि किस प्रकार “वहाँ अनेक शिष्यों के सहित मुनियों का आवागमन जारी रहता था; यज्ञ के धुँएँ से सारा गगनमंडल आच्छादित हो जाता था; आश्रम में किसी ओर अध्ययन करते हुए विद्यार्थी दिखाई पड़ रहे थे तो किसी ओर बाबाएँ शुक-सारिकाओं का समूह दृश्यमान था; कहीं कुक्कुट, हंसादि वैश्वदेव बलि का आहार कर रहे थे तो कहीं भृगी की सृदु जिह्वा को चाटते हुए मुनि-बालक दिखाई पड़ रहे थे; एक ओर यज्ञ की अग्नि से अबजले कुरा, फूल आदि थे तो दूसरी ओर पत्थर से तोड़े हुए नारियल के रस से स्निग्ध शिलातल था; कहीं आश्रम के परिचित बंदर बुद्धे और भंघे तपस्वियों को हाथ का सहारा देकर उन्हें एक स्थान से दूसरे स्थान तक पहुँचाने में सहायता दे रहे थे; कहीं सिलाए हुए मोर अपने पंखों से हवा करके मुनियों की यज्ञाग्नि को दीप्त कर रहे थे; कहीं अतिथियों का सत्कार किया जा रहा था; कहीं देव-पित्रों की अर्चा हो रही थी; किसी स्थान पर यज्ञविद्या की व्याख्या हो रही थी तो कहीं धर्मशास्त्र की आलोचना; कहीं अनेक पुस्तकों का पाठ हो रहा था तो अन्यत्र शास्त्रों पर गंभीर विचार किया जा रहा था; कहीं नई पर्याशाला का निर्माण हो रहा था तो कहीं आँगन लीपा जा रहा था; आदि आदि। अंत में बाण लिखते हैं कि यह “अति रमणीय आश्रम ऐसा लग रहा था मानो दूसरा ब्रह्मलोक हो ।”^२

तपोवनों के संबंध में अधिक उद्धरण न देकर अब हम उन पर्याशालाओं की संक्षिप्त चर्चा करेंगे जिनमें आश्रमवासी रहते थे। पर्याशाला (प्रा० ‘पर्यशाला’) को ‘पर्यगृह’, ‘पर्यकुटी’ और ‘उदज’ भी कहते थे।^३ पर्याशालाओं के अनेक उल्लेख बौद्ध

१—कादंबरी, पूर्वभाग, पृ० २० (पैल का संस्करण, पृता, १९३५)

२—कादंबरी, पृ० ३८-४०

३—अमरकोश २।१।९—‘सुमीनां तु पर्यशालावमो ।’

साहित्य में भी मिलते हैं।^१ नीचे बाँस या मजबूत डालों को गाड़कर ऊपर बास, पत्तों आदि से ढाकर इनकी रचना की जाती थी। वाल्मीकि रामायण में श्रीराम के चित्रकूट और पंचवटी में पर्यंकुटी निर्माण करवाने के वर्णन मिलते हैं।^२ चित्रकूट से आगे चलने के बाद जब श्रीराम अगस्त्य से मिलते हैं तब वे उनसे दंडकारण्य में ऐसा स्थान पूछते हैं जहाँ जलादिक का आराम हो। अगस्त्य उन्हें पंचवटी जाने की सलाह देते हैं। श्रीराम पंचवटी पहुँचने पर ऐसी रमणीक जगह खोजते हैं जहाँ अच्छा जल मिले तथा जहाँ समिधा, फूल, कुशादि आसानी से मिल सकें—

‘वनरामयकं यत्र जलरामयकं तथा
संनिवृष्टं च बर्हिमस्तु समित्युष्यकुरोदकम्॥

—वा० रा०, अरण्य० १।५

उन्हें ऐसा स्थान शीघ्र ही मिल जाता है। तब वे लक्ष्मण को पर्यंशाला-निर्माण का आदेश देते हैं। लक्ष्मण पहले मिट्टी इकट्ठा करते हैं, फिर मोटे बाँस तथा शमी की शाखाओं को गाड़कर उन्हें बाँधते हैं और अंत में उनके ऊपर कुश, काश, पत्तों आदि का अच्छी तरह आवरण डालते हैं। इस प्रकार पर्यंशाला तैयार हो जाने पर लक्ष्मण गोदावरी नदी में स्नान कर वहाँ से कमल-पुष्प लाते हैं और पुष्प-बलि के द्वारा स्थान को पवित्र करते हैं। तदुपरांत श्रीराम सीता के साथ उस सौम्य कुटी में निवास धरते हैं—

‘एवमुक्तस्तु रामेण लक्ष्मणः परवीरशः।
अचिरेषाभमं भूतभकारं सुमहाबलः॥
पर्यंशालां सुविपुलां तत्र संघातमुत्तिकां॥
सुस्तंभा मकरैर्दीर्घैः कृतवंशां सुशोभनाम्॥
शमीशालाभिरास्तीर्षं दृढपाशावपाशिताम्॥
कुशकाशयैः पर्यैः सुपरिच्छादितां तथा॥
समीकृततलां रम्भां चकार सुमहाबलः।
निवास्तं राववत्याथै मेक्षणीवमनुत्तमम्॥
स गत्वा लक्ष्मणः श्रीमान्मदीं गोदावरीं तदा।
स्नात्वा पद्यानि चादाव सफलः पुनरागतः॥
ततः पुष्पबलिं कृत्वा शान्तिं च स यथाविधिः।
दर्शयामास रामाय तदाभमवदं कृतम्॥
स तं दृष्ट्वा कृतं सौम्यमाभमं सीतयासह।
राचवः पर्यंशालायां हर्षमाहरत्परम्॥

—वा० रा०, अरण्य०, १५।२०-२६

१—जातक संख्या २; चम्मक, पृ० ८८ आदि।

२—वाल्मीकि रामायण, अयोध्याकांड, अ० ५६ तथा अरण्यकांड, अ० १५।

बाणभट्ट ने भी श्रीराम के पर्यंकुटी-निवास की वर्षा अपनी साहित्यिक शैली में की है—

“यत्र च दशरथवचनमनुपाज्ञयन्तुत्तृष्टराज्यो दशवदनलक्ष्मीविभ्रमविरामो रामो
महामुनिमगल्यमनुवरन्सह सीतया लक्ष्मणोपरचितहचिरपर्यंशालः पञ्चवटुर्ध्वं कञ्चित्कालं
सुखमवास ।” (कादंबरी, पृ० २१)

श्रीराम चित्रकूट के आश्रम में उतने काल तक नहीं ठहरे जितना वे पञ्चवटी में रहे । चित्रकूट अयोध्या के अधिक समीप था; दूसरे श्रीराम को यह डर था कि कहीं भरत को वनवास का पता चला तो वे अवश्य चित्रकूट आकर उनसे वापस चलने का आग्रह करेंगे । यही बाद में हुआ भी । गोस्वामी तुलसीदास ने रामचरितमानस में चित्रकूट आश्रम का मर्मस्पर्शी वर्णन किया है । उनके अनुसार स्वयं देवताओं ने कोल-किरातों का वेष धारण कर श्रीराम तथा लक्ष्मण के लिये पर्यंशालाओं का निर्माण किया—

“रमेउ राम मन देवन्ह जाना । चले सहित धुर थपति प्रवाना ॥
कोल किरात वेष सब आय । रचे परन तुन सदन मुहाय ॥
बरनि न जाहिं मंजु बुद्ध साला । एक ललिउ लघु एक बिसाला ॥”

सीता को चित्रकूट में पर्यंकुटी का निवास कैसा लगा, इसका सुंदर चित्रण गोस्वामी जी ने किया है—

“सिय मनु राम बरन अनुरागा । अवध सहस सम बनु प्रिय लागा ॥
परम कुटी प्रिय प्रियतम संग । प्रिय परिबाध कुरंग विहंगा ॥
सासु ससुर सम मुनिसिय मुनिवर । असनु अमिअर सम कंद बूझ पर ॥
नाथ साय सौगरी मुहाई । मयन सयन सब सम सुखदाई ॥

केवट के द्वारा चित्रकूट के आश्रम का वर्णन भी मनोरंजक है—

तब केवट ऊँचे चढ़ि चढ़ि चढ़ि । कहेउ भरत सन भुजा उठाई ॥
नाथ देखिअहि बिटप बिसाला । पाकैरि जंजु रसाल तमाला ॥
जिन्ह तरुवरन्ह मध्य बटु सोह । मंजु बिसाल बैलि मन मोहा ॥
नील सवन पल्लव फल लाला । अविरल छाँह सुखद सब काला ॥
मानहुँ तिमिर अवनमय रासी । बिरची बिधि सकेलि दुषमा सी ॥
ए तब सरित समीप गोसाईं । रघुवर परनकुटी जई छाई ॥
तुलसी लक्ष्मण विविध मुहाय । कहुँ कहुँ सिब कहुँ लखन लगाय ॥
बट छाया वेदिका बनाई । सिय निज पानि सरोज मुहाई ॥

जहाँ बैठि मुनिगन सहित, नित सिबराम मुजान ।

जुनहि कथा इतिहास सब, आगम निगम पुरान ॥

प्राचीन भारतीय मूर्तिकला में भी पराशराचार्यों के चित्रण मिलते हैं। मथुरा के पुरातत्त्व संग्रहालय में ऐसे दो सुंदर हरण हैं। ये दोनों हांगकांगीन (ई० पू० द्वितीय-प्रथम शती) हैं। पहला हरण एक वैदिका-स्तंभ (सं० संख्या ५८६) पर है। किनारे गोश पराशारा बनी हुई है। उसके द्वार पर चटाई के ऊपर साधु बैठे हुए हैं। ये चोबिलक्ष्य हैं। ये चार भिक्षुओं को, जो कौबा, पिंडुकी, हिरन और सर्प के रूप में प्रदर्शित किए गए हैं, यह उपदेश दे रहे हैं कि संसार में शरीर धारण करना ही दुःख का सबसे बड़ा कारण है। पराशारा का दूसरा हरण एक शिलापट्ट (सं० सं० आ० ४) पर है। इसपर पूरा आश्रम चित्रित किया गया है। पराशाराएँ, वृक्षों के बीच में दौड़ते हुए मृग, हवनकुंड, कर्मबलु आदि बड़ी सुंदरता से चित्रित किए गए हैं। दो भिक्षु भी दिखाए गए हैं—एक बूढ़ा है जो पक्षियों को दाना चुगा रहा है। दूसरा युवक है जो एक काँवर के सहारे खड़ा है। शिलापट्ट पर रोमक जातक की कथा प्रदर्शित है।

अंत में कुछ प्रमुख तपस्वियों के आश्रमों की चर्चा की जाती है—

वाल्मीकि—इनका आश्रम कानपुर के समीप बिठूर में था। सीता वनवास के समय यहीं पर रहीं और यहीं लक्ष्मण का जन्म हुआ। वाल्मीकि द्वारा रामायण का प्रणयन यहीं हुआ बताया जाता है।

भरद्वाज—प्रयाग में इनका आश्रम था, परंतु उसके वास्तविक स्थान के संबंध में अभी विद्वान् एकमत नहीं हैं। श्रीराम वन जाते समय यहाँ होकर गए थे।

अत्रि—इनके आश्रम के ठीक स्थान का पता अभी तक नहीं चल सका। यहाँ भी श्रीराम गए थे। अत्रि अपनी पत्नी अनसूया के साथ रहते थे।

अगस्त्य—इनका स्थान नासिक के पूर्व आधुनिक अकोला जिले में था। सबसे पहिले वृक्षिण जाकर आर्य-संस्कृति का बिस्तार करनेवाले अगस्त्य ही थे। श्रीराम इनके आश्रम में कई दिन ठहरे। अगस्त्य ने उन्हें अपना अनुवीण दिया और उन्हें कुछ अन्य विशेष अस्त्रों की भी शिक्षा दी। यहीं से आगे चलकर पंचवटी थी, जहाँ श्रीराम ने अपनी पराकुटी बनवाई।

पंडकवन में श्रीराम ने शरभंग, सुतीक्ष्ण, सर्ग आदि अन्य कितने ही ऋषि-मुनियों के आश्रम पाए।

वशिष्ठ—इनका आश्रम आबू पर्वत पर था। इनके यज्ञकुंड से परमार का जन्म कहा गया है। पीरे-पीरे वशिष्ठ एक कुल-नाम हो गया। अयोध्या के राजवंश के वशिष्ठ क्षीण वंशानुगत पुरोहित थे।

विश्वामित्र—शाहाबाद जिले (बिहार) के बक्सर नामक स्थान में इनका आश्रम था। यहीं श्रीराम ने वनसे अनुर्विषा की एक शिखा प्राप्त की और ताड़का राक्षसी का वध किया।

भृगु—आधिकार विद्वानों के मतानुसार बलिया में गंगा और सरयू के संगम पर इनका स्थान था। उसका 'भृगु-आश्रम' नाम अब भी प्रसिद्ध है।

गौतम—इनका आश्रम जनकपुर (वरभंगा के पास) था। जनक के ब्रह्म में सम्मिलित होने के लिये विरवाभिन्न के साथ राम लक्ष्मण वहाँ आए थे और श्रीराम ने वहीं अहंता का उद्धार किया था। इसके पूर्व गौतम इस आश्रम को जोड़ हिमालय में तपस्या करने चले गए थे।

व्यास—महाभारत और पुराणों के रचयिता महर्षि व्यास के आश्रम की पहचान ब्रह्मनाथ के समीप स्थित मनास नामक स्थान से की गई है।

दुर्वासा—श्री नन्दलाल दे, डा० बिमलचरन साहा आदि के मतानुसार इनका आश्रम भागलपुर जिले में कहलगाँव से दो मील उत्तर तथा पाथरघाटा पहाड़ी से दो मील दक्षिण था।^१ परंतु मधुरा में भी यमुना नदी के दूसरी ओर इनका आश्रम प्रसिद्ध है। पौराणिक उल्लेखों से भी मधुरा में ही इनका स्थान सिद्ध होता है। दुर्वासा का कोष विख्यात था।

कण्व—इन्होंने शकुंतला को पालकर उसे अपनी 'धर्मकन्या' बनाया था। इनका आश्रम माहिनी नदी (आधुनिक चुका) के तट पर हनुमन्त से ३० मील पश्चिम सिद्ध होता है। यह नदी युक्तप्रान्त में सहारनपुर जिले के पूर्वी भाग में बहती है। कुछ विद्वान् कण्व के आश्रम को चंबल नदी के तट पर तथा अन्य कुछ लोग नर्मदा के किनारे मानते हैं।

ऋष्यशृंग—श्री नन्दलाल दे इनके आश्रम को भागलपुर के २८ मील पश्चिम में पर्वतशृङ्खला के बीच में स्थित मानते हैं।^२ ऋषिकुंड नामक एक सरोवर के समीप यह आश्रम था। इसी कुंड पर शृंगी ऋषि अपने पिता विमोहक के साथ तप करते थे। शेर शृङ्खला की एक चोटी अब भी 'ऋष्यशृंग' नाम से प्रख्यात है। महाभारत में इन ऋषि की कथा विस्तार से दी हुई है कि किस प्रकार अंगराज रोमपाद ने अपने राज्य में वर्षभर दूर करने के लिये अपनी पुत्री शांता को इस उदर्य से गंगापार भेजा कि वह किसी प्रकार लुभाकर मलयारी ऋष्यशृंग को, जिन्होंने तब तक किसी स्त्री का दर्शन तक नहीं किया था, अपने साथ लिखा जाए। शांता इस कार्य में सफल हो गई और अंत में ऋषि के साथ उसका विवाह हो गया।

शुषपर्वा—इनका आश्रम गंधमादन पर्वत पर था। वहाँ भरिहसेन ऋषि का भी आश्रम था।

ऊपर केवल थोड़े से आश्रमों का उल्लेख किया गया है। यह विषय मनोरंजक होने के साथ इतना विशाल है कि उसपर एक बड़ा ग्रंथ प्रस्तुत किया जा सकता है। वास्तव में प्राचीन तपोवनों के निवासियों ने हमारे ज्ञान-विज्ञान के बहुमुखी विकास में जो योग दिया वह भारतीय इतिहास की चिरस्मरणीय गौरव-गाथा है।

१—ऑफिशियल डिप्लोमरी ऑफ् पुरांट ऐंड मिनीमल इंडिया (डि० संस्क० १९२०), पृ० ५८

२—वही, पृ० १९९

नागरीप्रचारिणी पत्रिका

[नवीन संस्करण]

वर्ष ५३ संवत् २००५



संपादक
विश्वनाथप्रसाद मिश्र
सहायक
बटुकचरण

वार्षिक विषय-सूची

| | | |
|---|---------|-----|
| १—रंगवल्ली कला का इतिहास—श्री परशुरामकृष्ण गोवे, एम० ए० | ... | १ |
| २—विद्यापति का समय—डा० विमानविहारी मजुमदार, एम० ए०, पी-एच० डी०, पी० आर० एस० | ... | १८ |
| ३—वत्सराज उदयन और उसका कौटुंबिक इतिहास— श्री नीलकण्ठ पुरुषोत्तम जोशी, एम० ए० | ... | २८ |
| ४—व्यंजना अर्थ का व्यापार है शब्द का नहीं—श्री कांतनाथ शास्त्री तैलंग, एम० ए० | ४१, १०८ | |
| ५—नंदगोव के आनंदघन—श्री विश्वनाथप्रसाद मिश्र | ... | ४८ |
| ६—प्रतिसंस्कृत देवनागरी लिपि—श्री श्रीनिवास | ... | ५० |
| ७—‘मुद्राराक्षस’ का काल-निर्णय—श्री चंद्रबली पांडे | ... | ६८ |
| ८—श्रीनगर और देवगिरि के यादव—श्री विशुद्धानंद पाठक, एम० ए० | ... | ९६ |
| ९—दशोन—श्री देवसहाय श्रिवेद, एम० ए०, पी-एच० डी० | ... | १०५ |
| १०—कवींद्राचार्य सरस्वती—श्री गोपाल दामोदर तामरकर | ... | ११९ |
| ११—जर्वाणिका—श्री बलदेव उपाध्याय, एम० ए० | ... | १३२ |
| १२—बालाजी जनार्दन पंत भानु नाना फड़नवीस—श्री बजरत्नदास, बी० ए०, एल० एल० बी० | ... | १३९ |
| १३—भोजपुरी का नामकरण—श्री उदयनारायण तिवारी, एम० ए०, डी० लिट्० | ... | १६३ |
| १४—आचार्य वसुबंधु का बोधिसत्त्वोत्पाद शास्त्र—श्री मर्दत शांतिभिन्नु | ... | १७० |
| १५—बाल्मीकि-आश्रम सीतामढ़ी—श्री किशोरोलाल गुप्त, एम० ए०, बी० ए० | ... | १८२ |
| १६—मानस दर्शन—श्री रामनरेश वर्मा, एम० ए० | ... | १८९ |
| १७—सातवाहन राजवंश—श्री सूर्यनारायण व्यास | ... | २१८ |
| १८—प्राचीन भारत के तपोवन—श्रीकृष्णदत्त बाजपेयी, एम० ए० | ... | २३५ |

विविध

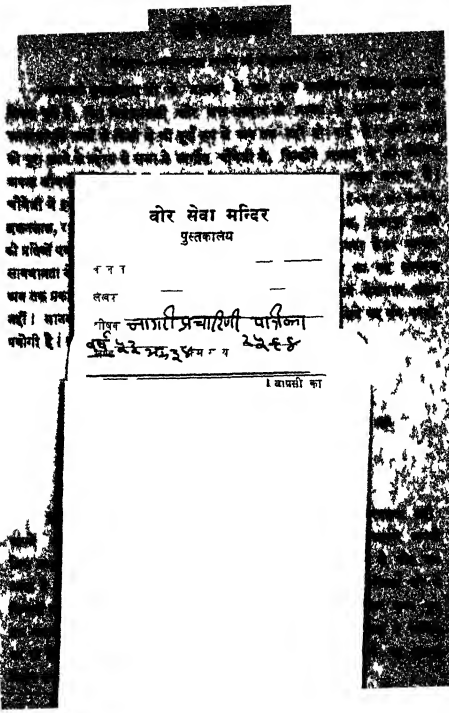
| | | |
|--|-----|-----|
| १—सूर वंश-निर्णय—श्री विश्वनाथप्रसाद मिश्र | ... | ५८ |
| २—निरुक्त के एक अशुद्ध पाठ का संशोधन—श्री युविष्ठिर | ... | ५९ |
| ३—ऋग्वेद में पंजाबेतर भारत के उल्लेख—श्री गिरीशचंद्र अक्स्थी | ... | १२७ |
| ४—रंगवल्ली की चर्चा—श्री बलदेव उपाध्याय, एम० ए० | ... | १२९ |

समीक्षा

| | | | |
|--|-----|-----|-----|
| १—आर्य-संस्कृति के मूलाधार—श्री हनुमानप्रसाद पोद्दार | ... | ... | ६१ |
| २—क्रांतिकारी कवि निराला—श्री पूर्णगिरि गोस्वामी | ... | ... | ६२ |
| ३—बिनय-पीयूष—श्री बटेकृष्ण | ... | ... | ६२ |
| ४—गांधी जी—श्री बटेकृष्ण | ... | ... | ६३ |
| ५—महाकवि चंद अने पृथ्वीराजरासो—श्री बटेकृष्ण | ... | ... | १३० |
| ६—भज की लोक-कहानियाँ—श्री शिवनाथ | ... | ... | १३० |
| ७—१८५७ का भारतीय स्वातंत्र्य-समर—श्री बटेकृष्ण | ... | ... | १३१ |

संपादकीय

| | | | |
|-------------------------------|-----|-----|----|
| १—देवनागरी लिपि का प्रतिस्कार | ... | ... | ६५ |
| २—स्वर्गीय जोगलेकर जी | ... | ... | ६७ |
| ३—दिवंगत सुधाकर जी | ... | ... | ६७ |



कायदा की बात
 चीनी की बात
 कायदा की बात
 चीनी की बात
 कायदा की बात
 चीनी की बात
 कायदा की बात
 चीनी की बात
 कायदा की बात
 चीनी की बात

वीर सेवा मन्दिर
 पुस्तकालय

न त त
 लवर
 गोपव ज्जागरी प्रचारिणी पार्थिवा
२२६४

1 कापसी का